CAPITOLUL I
Spatiul sacru si sacralizarea Lumii

Omogenitate spatialå si hierofanie

Pentrul omul religios, spatiul nu este omogen, ci prezintå rupturi si spårturi; unele portiuni de spatiu sînt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici“, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ti încåltåmintea din picioarele tale, cå locul pe care calci este påmînt sfînt“ (Iesirea, 3, 5). Existå asadar un spatiu sacru, deci „puternic“, semnificativ, si alte spatii, neconsacrate, lipsite prin urmare de structurå si de consistentå, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spatialå se reflectå în experienta unei opozitii între spatiul sacru, singurul care este real, care existå cu adevårat, si restul spatiului, adicå întinderea informå care-l înconjoarå.

Trebuie spus cå experienta religioaså a spatiului neomogen este primordialå si poate fi omologatå unei „întemeieri a Lumii“. Nu este nicidecum vorba de o speculatie teoreticå, ci de o experientå religioaså primarå, anterioarå oricårei reflectii asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilå datoritå rupturii produse în spatiu, care dezvåluie „punctul fix“, axul central al oricårei orientåri viitoare. Cînd sacrul se manifestå printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o rupturå în spatiul omogen, ci si revelatia unei realitåti absolute, care se opune non-realitåtii imensei întinderi înconjuråtoare. Manifestarea sacrului întemeiazå ontologic Lumea. În întinderea omogenå si nemårginitå, unde nu existå nici un punct de reper si nici o posibilitate de orientare, hierofania dezvåluie un „punct fix“ absolut, un „Centru“.

Se poate asadar vedea cum anume descoperirea, adicå revelatia spatiului sacru, are pentru omul religios o valoare existentialå; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fårå o orientare prealabilå, si orice orientare presupune dobîndirea unui punct fix. Iatå de ce omul religios s-a stråduit så se aseze în „Centrul Lumii“. Ca så tråiesti în Lume, trebuie mai întîi s-o întemeiezi, si nici o lume nu se poate naste în „haosul“ spatiului profan, care este omogen si relativ. Descoperirea sau proiectia unui punct fix — „Centrul“ — echivaleazå cu Facerea Lumii; exemplele ce urmeazå vor demonstra cît se poate de limpede valoarea cosmogonicå a orientårii rituale si a construirii spatiului sacru.

Pentru experienta profanå, spatiul este, dimpotrivå, omogen si neutru; nu existå nici o rupturå care så determine deosebiri calitative între diversele pårti ale masei sale. Spatiul geometric poate fi împårtit si delimitat în orice directie, dar structura sa nu determinå nici o diferentiere calitativå si nici o orientare. Conceptul de spatiu geometric, omogen si neutru nu trebuie nicidecum confundat cu experienta spatiului profan, care se opune experientei spatiului sacru, singura care ne intereseazå în acest caz. Conceptul de spatiu omogen si istoria acestui concept (cunoscut în gîndirea filozoficå si stiintificå încå din Antichitate) reprezintå o altå temå, pe care nu ne propunem s-o abordåm. Subiectul cercetårii noastre este experienta spatiului, asa cum este ea tråitå de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumînd doar o existentå „profanå“, purificatå de orice presupozitie religioaså.

Aceastå existentå profanå nu se întîlneste niciodatå în stare purå. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la care a ajuns, omul care a optat pentru o viatå profanå nu reuseste så aboleascå total comportamentul religios. Pînå si existenta cea mai desacralizatå påstreazå încå urmele unei valorizåri religioase a Lumii.

Ne vom mårgini deocamdatå så comparåm cele douå experiente: cea a spatiului sacru si cea a spatiului profan. Implicatiile celei dintîi sînt, dupå cum s-a våzut,

dezvăluirea unui spatiu sacru care permite dobîndirea unui „punct fix“, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii“ si trăirea reală. Dimpotrivă, experienta profană mentine omogenitatea si deci relativitatea spatiului. Orientarea adevărată dispare, deoarece „punctul fix“ nu mai are un statut ontologic unic, apărînd si dispărînd în functie de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume“, ci doar niste fragmente ale unui univers sfărîmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri“ mai mult sau mai putin „neutre“, în care omul se miscă, mînat de obligatiile unei existente integrate într-o societate industrială.

Si totusi, în această experientă a spatiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai putin de lipsa de omogenitate care caracterizează experienta religioasă a spatiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: tinutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colt din primul oras străin văzut în tinerete. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate exceptională, „unică“, pentru că reprezintă „locuri sfinte“ ale Universului său privat, ca si cum această fiintă nereligioasă ar fi avut revelatia unei alte realităti decît aceea la care participă prin existenta sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de retinut de comportare „criptoreligioasă“ a omului profan. Vom mai întîlni si alte dovezi ale acestui mod de degradare si de desacralizare a valorilor si a comportamentelor religioase, a căror semnificatie profundă o vom putea întelege mai tîrziu.

Teofanie si semne

Pentru a evidentia lipsa de omogenitate a spatiului, asa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cît se poate de banal, si anume o biserică dintr-un oras modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spatiu diferit de strada pe care se găseste. Usa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spatii arată în acelasi timp distanta dintre cele două moduri de existentă, cel profan si cel religios. Pragul este totodată granita care deosebeste si desparte două lumi si locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuintele omenesti îndeplineste aceeasi functie rituală; asa se explică si consideratia de care se bucură. Trecerea pragului casei este însotită de numeroase rituri: oamenii se închină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerit cu mîna si asa mai departe. Pragul are „paznici“: zei si spirite care apără intrarea atît de răutatea oamenilor, cît si de puterile diavolesti ori de boli. Jertfele către „paznici“ sînt făcute pe prag, si tot aici se făceau si judecătile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, usa arată în chip nemijlocit si concret continuitatea spatiului; de aici decurge marea lor importantă religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri si vehicule ale trecerii.

Putem întelege, asadar, de ce biserica face parte dintr-un spatiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depăsită. Această posibilitate de transcendentă este exprimată, la nivelurile de cultură mai arhaice, prin diferitele imagini ale unei deschideri: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecintă, trebuie să existe o „poartă“ către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pământ si pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că asa s-a întîmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere“ spre înalt si asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spatiu sacru implicå o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător si la transformarea lui calitativå. „Iacov a visat, la Haran, cå era o scarå, sprijinitå pe påmînt, iar cu vîrful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau si se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării si i-a zis: «Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatål tåu», s-a desteptat din somn si, spåimîntîndu-se, a zis: «Cît de înfricosător este locul acesta! Aceasta nu e alta fårå numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Si a luat piatra ce si-o pusese cåpåtîi, a pus-o stîlp si a turnat pe vîrful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)“ (Facerea, 28, 12–19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor“ este deosebit de bogat si de complex: teofania consacrå un loc prin simplul fapt cå-l face „deschis“ către înalt, adicå asigurå comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existentå la altul. Vom întîlni exemple si mai clare în acest sens: sanctuarele, care sînt „Porti ale Cerurilor“, locuri de trecere între Cer si Påmînt.

Adesea nu este nici måcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un semn oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune cå vråjitorul care a întemeiat El-Hemel la sfîrsitul veacului al XVI-lea s-a oprit så înnopteze lîngå izvor si a înfipt un båt în påmînt. A doua zi a vrut så-l ia si så-si urmeze calea, dar a văzut cå bâtul prinsese rådăcini si înmugurise. Văzînd în aceasta vointa Domnului, a hotårît så se aseze în acel loc.“1 Semnul purtător de semnificatie religioasă introduce, asadar, un element absolut si pune capåt relativitåtii si confuziei. Ceva ce nu tine de aceastå lume s-a manifestat în chip apodictic si a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Cînd nu se aratå nici un semn în împrejurimi, acesta este provocat. Se practicå, de pildå, un soi de evocatio cu ajutorul animalelor, care aratå în care loc anume se poate înålta un sanctuar ori întemeia un sat. Sînt evocate forte sau figuri sacre, în scopul imediat al orientårii în spatiul omogen. Este cerut un semn care så punå capåt încordårii provocate de relativitate si nelinistii create de dezorientare, pentru a se gåsi un punct de sprijin absolut. De exemplu, este urmåritå o fiarå sålbaticå si, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic — de pildă un taur — , apoi este căutat după cîteva zile si sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au asadar libertatea de a alege locul sacru; ei nu fac decît să-l caute si să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste cîteva exemple înfåtisează diferitele mijloace prin care omul religios are revelatia unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spatiului, dezvåluind acel „punct fix“. De vreme ce omul religios nu poate trăi decît într-o atmosferă påtrunsă de sacru, este cît se poate de limpede cå spatiul va fi consacrat printr-o multime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, realul prin excelentă, adicå puterea, eficienta, izvorul vietii si al fecunditåtii. Dorinta omului religios de a trăi în sacru înseamnă de fapt dorinta lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfîrsit a experientelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală si eficientă si nu într-o iluzie. Acest comportament se verificå pe toate planurile existentei sale, fiind evident mai ales în dorinta omului religios de a se misca într-o lume sanctificatå, adicå într-un spatiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de orientare, care nu sînt altceva decît tehnici de construire a spatiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare omenească, pentru cå nu prin strådania sa izbuteste omul så

consacre un spatiu. Ritualul prin care omul construieste un spatiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a întelege mai bine nevoia construirii rituale a spatiului sacru, trebuie să insistăm putin asupra conceptiei traditionale despre „Lume“: ne vom da seama imediat că orice „lume“ este pentru omul religios o „lume sacră“.

Haos si Cosmos

Societătile traditionale se caracterizează prin opozitia implicită între teritoriul locuit si spatiul necunoscut si nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea“ (mai precis „lumea noastră“), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume“, un spatiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini“ (asimilati de altfel duhurilor si fantomelor). Această ruptură în spatiu s-ar datora, la prima vedere, opozitiei între un teritoriu locuit si organizat, deci „cosmicizat“, si spatiul necunoscut care se întinde dincolo de granitele sale: pe de o parte există un „Cosmos“, pe de altă parte un „Haos“. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos“, aceasta se întîmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o lucrare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea“ (adică „lumea noastră“) este un univers în care sacrul s-a manifestat si unde ruptura de nivel este asadar posibilă si repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpînire a unui teritoriu: stăpînirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poti spune că te-ai asezat după ce ai înăltat un altar al focului (garha-patya), si toti aceia care înaltă altarul focului sînt asezati de drept“ (atapatha Brahma1a, VII, I, I, 1-4). Prin înăltarea unui altar al focului, Agni devine prezent si astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spatiul altarului devine un spatiu sacru. Semnificatia ritualului este însă mult mai complexă si, dacă tinem seama de toate elementele sale, întelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înăltarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decît reproducerea, la scară microcosmică, a Creatiei. Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; peretii laterali reprezintă Atmosfera si asa mai departe. Constructia este însotită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (Shatapatha Brahma1a, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înăltarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpînire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai nostri“) face parte încă din modalitatea fluidă si larvară a „Haosului“. Ocupîndu-l si, mai ales, asezîndu-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră“ trebuie mai întîi să fie „creat“, si orice creatie are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Cînd s-au înstăpînit în Islanda (land-nama) si au defrisat-o, colonistii scandinavi n-au socotit că fac un lucru nou, nici o muncă omenească si profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decît repetarea unui act primordial, si anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creatiei. Muncind pământul sterp, nu făceau decît să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dîndu-i o structură, forme si norme.2

Fie că este vorba de defrisarea unui tinut sălbatic, de cucerirea si de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte“ fiinte omenesti, luarea în stăpînire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societătilor arhaice, tot ce nu este „lumea noastră“ nu este încă o „lume“. Nu te „înstăpînesti“ peste un teritoriu decît creîndu-l din nou, altfel

spus consacrîndu-l. Acest comportament religios fatå de tinuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, pînå spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli si portughezi luau în ståpînire, în numele lui Cristos, teritorii pe care le descoperiserå si le cuceriserå. Înåltarea Crucii consacra tinutul si însemna într-un fel o „nouå nastere“: prin Cristos, „cele vechi au trecut, iatå toate s-au fåcut noi“ (II, Corinteni, 5, 17). ºara abia descoperitå era „înnoitå“, „re-creatå“ prin Cruce.

Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spatiu repetå lucrarea exemplarå a zeilor. Legåtura strînså dintre cosmicizare si consacrare este doveditå la nivelurile elementare de culturå, de pildå la nomazii australieni, a cåror economie se aflå încå în stadiul culesului fructelor si al vînåtorii de animale mici. Conform traditiei unui trib arunta, numit achilpa, Fiinta divinå Numbakula a „cosmicizat“ în timpuri mitice ceea ce avea så devinå teritoriul lui, l-a creat pe Stråmos si a întemeiat institutiile tribului. Acelasi Numbakula a fåcut din trunchiul unui arbore de cauciuc stîlpul sacru (kauwa-auwa); dupå ce l-a lipit cu sînge, s-a urcat în vîrful lui si s-a fåcut nevåzut în Cer. Stîlpul închipuie axul cosmic, pentru cå teritoriul din jurul lui devine locuibil si se transformå într-o „lume“. Rolul ritual al stîlpului sacru este de mare însemnåtate: cei din tribul achilpa îl poartå cu ei peste tot si-si aleg drumul dupå cum se înclinå stîlpul, ceea ce le permite så se deplaseze întruna fårå så iaså din „lumea lor“ si fårå så întrerupå comunicarea cu Cerul în care a dispårut Numbakula. Dacå stîlpul se frînge, este o adevåratå nenorocire; aceasta înseamnå într-un fel „sfîrsitul Lumii“, întoarcerea în Haos. Într-un mit amintit de Spencer si Gillen, stîlpul sacru s-a frînt într-o zi si întregul trib a fost cuprins de spaimå; membrii tribului au råtåcit o vreme, apoi s-au asezat pe påmînt si s-au låsat så moarå.3

Iatå un exemplu minunat atît al functiei cosmologice a stîlpului ritual, cît si al rolului såu soteriologic: pe de o parte, kauwa-auwa reproduce stîlpul folosit de Numbakula pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de altå parte, tribul achilpa crede cå stîlpul îi înlesneste comunicarea cu tårîmul ceresc. Or, existenta umanå nu este posibilå decît prin aceastå comunicare permanentå cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevårat a lor decît în måsura în care reproduce Cosmosul organizat si sanctificat de Numbakula. Nu se poate tråi fårå o „deschidere“ spre transcendent; altfel spus, nu se poate tråi în „Haos“. În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existenta în lume nu mai este posibilå si cei din tribul achilpa se laså så moarå.

Asezarea într-un teritoriu înseamnå de fapt consacrarea lui. Cînd asezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentå, ca la sedentari, ea implicå o hotårîre vitalå, care priveste existenta întregii comunitåti. „Asezarea“ într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sînt actiuni care presupun o alegere existentialå: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creatie“. Or, acest „Univers“ este întotdeauna replica Universului exemplar, creat si locuit de zei: el face asadar parte din lucrarea sfîntå a zeilor.

Stîlpul sacru al tribului achilpa „sustine“ lumea acestuia si îi asigurå comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o largå råspîndire: aceea a stîlpilor cosmici pe care se sprijinå Cerul si care deschid în acelasi timp calea cåtre lumea zeilor. Înainte de crestinare, celtii si germanii mai påstrau cultul acestor stîlpi sacri. Chronicum laurissense breve, scriså prin anul 800, aratå cum Carol cel Mare, în timpul unui råzboi cu saxonii (772), a poruncit så fie dårîmat un templu din orasul Eresburg, precum si lemnul sacru al „vestitului Irmensûl“. Rudolf de Fulda (prin 860)

precizează că vestitul stîlp este „coloana Universului, pe care se sprijină aproape toate lucrările“ (universalis columna quasi sustinens omnia). Aceeasi imagine cosmologică se regăseste la romani (Horatiu, Ode, III, 3), în India antică, cu skambha, Stîlpul cosmic (Rig Veda, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar si la locuitorii insulelor Canare si în culturi foarte îndepărtate, precum cea a populatiei kwakiutl (Columbia britanică) ori nad'a din insula Flores (Indonezia). După credinta populatiei kwakiutl, un stîlp de aramă trece prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pământul, Cerul); acolo unde stîlpul pătrunde în Cer se află „Poarta Lumii de sus“. Calea Lactee nu este altceva decît imaginea, vizibilă pe Cer, a Stîlpului cosmic. Universul, această lucrare a zeilor, este preluat însă si imitat de către oameni, la scara si după puterile lor. Axis mundi, care se vede pe Cer sub forma Căii Lactee, este prezent în casa de cult sub forma unui stîlp sacru. Acesta este un trunchi de cedru, lung de zece-doisprezece metri, din care mai mult de jumătate iese prin acoperisul casei de cult. Stîlpul are un rol de căpetenie în ceremonii, pentru că el conferă casei o structură cosmică. În cîntecele rituale, casa este numită „lumea noastră“, iar candidatii la initiere adăpostiti în această casă rostesc: „Sînt în Centrul Lumii… Sînt aproape de Stîlpul Lumii“ etc.4 Asimilarea Stîlpului cosmic cu stîlpul sacru si a casei de cult cu Universul se întîlneste si la populatia nad'a din insula Flores. Stîlpul de sacrificiu este numit „Stîlpul Cerului“ si, conform credintei, sustine bolta cerească.5

„Centrul Lumii“

Strigătul neofitului kwakiutl: „Sînt în Centrul Lumii!“ ne dezvăluie încă de la început una dintre semnificatiile cele mai profunde ale spatiului sacru. Acolo unde s-a petrecut, printr-o hierofanie, o ruptură de nivel a avut loc în acelasi timp o „deschidere“ pe sus (lumea divină) sau pe jos (regiunile inferioare, lumea mortilor). Cele trei niveluri cosmice — Pământul, Cerul, regiunile inferioare — pot astfel comunica. Această comunicare este uneori exprimată cu ajutorul imaginii unei coloane universale, Axis mundi, care leagă si sustine în acelasi timp Cerul si Pământul si care este înfipt în lumea de jos (ceea ce este numit îndeobste „Infern“). O asemenea coloană cosmică nu se poate afla decît în chiar centrul Universului, pentru că întreaga lume locuibilă se întinde de jur împrejur. Ne găsim, asadar, în fata unei înlăntuiri de conceptii religioase si de imagini cosmologice, legate între ele, alcătuind un sistem care ar putea fi numit „sistemul Lumii“ societătilor traditionale: a) un loc sacru este o ruptură în omogenitatea spatiului; b) această ruptură este reprezentată de o „deschidere“ care permite trecerea dintr-o regiune cosmică în alta (de la Cer la Pământ si invers: de la Pământ la lumea inferioară); c) comunicarea cu Cerul este exprimată printr-un anumit număr de imagini care privesc toate acel Axis mundi: stîlp (cf. universalis columna), scară (cf. scara lui Iacov), munte, arbore, liană etc.; d) în jurul axului cosmic se întinde „Lumea“ (= „lumea noastră“), si deci axul se află „în mijloc“, în „buricul Pământului“, este Centrul Lumii.

Din acest „sistem al Lumii“ traditional s-a născut un mare număr de credinte, mituri si rituri, pe care însă nu ne propunem să le amintim aici. Ne vom opri la cîteva exemple doar, alese din civilizatii diferite, care ne pot ajuta să întelegem rolul spatiului sacru în viata societătilor traditionale, oricare ar fi aspectul sub care se prezintă acest spatiu sacru: loc sfînt, casă de cult, cetate, „Lume“. Întîlnim pretutindeni simbolismul Centrului Lumii, care ne ajută să întelegem, în majoritatea cazurilor, comportamentul traditional fată de „spatiul de viată“.

Să începem printr-un exemplu care ne dezvăluie încă de la început coerenta si complexitatea acestui simbolism: Muntele cosmic. Am văzut mai înainte că muntele se

numårå printre imaginile care reflectå legåtura dintre Cer si Påmînt; este asadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întîlnim în numeroase culturi asemenea munti, mitici sau reali, aflati în Centrul Lumii: Meru în India, Haraberezaiti în Iran, muntele mitic numit „Muntele ºårilor“ în Mesopotamia, Gerizim, căruia i se spunea si „Buricul Påmîntului, în Palestina“.6 Fiind un Axis mundi care leagå Cerul de Påmînt, Muntele sacru atinge într-un fel Cerul si reprezintå punctul cel mai înalt al Lumii; teritoriul care-l înconjoarå si care alcåtuieste „lumea noastrå“ este deci considerat tinutul cel mai înalt. Este ceea ce se spune în traditia israelitå: fiind tinutul cel mai înalt, Palestina nu a fost acoperitå de apele Potopului.7 Dupå traditia islamicå, locul cel mai înalt de pe Påmînt este Ka'ba, pentru cå „Steaua Polarå aratå cå acesta se gåseste în dreptul centrului Cerului“8. Crestinii socotesc cå în vîrful Muntelui cosmic se aflå Golgota. Toate aceste credinte exprimå unul si acelasi sentiment, profund religios: „lumea noastrå“ este un påmînt sfînt, pentru cå este locul cel mai apropiat de Cer, pentru cå de aici, de la noi, se poate ajunge la Cer; lumea noastrå este asadar un „loc înalt“. În limbaj cosmologic, aceastå conceptie religioaså înseamnå proiectia teritoriului nostru privilegiat în vîrful Muntelui cosmic. Speculatiile de mai tîrziu au dus la tot felul de concluzii, printre care cea pe care tocmai am amintit-o, si anume cå Påmîntul sfînt n-a fost înecat de Potop.

Acelasi simbolism al Centrului stå la baza altor serii de imagini cosmologice si de credinte religioase, dintre care nu le putem retine decît pe cele mai importante: a) orasele sfinte si sanctuarele se aflå în Centrul Lumii; b) templele sînt replici ale Muntelui cosmic si deci reprezintå „legåtura“ prin excelentå dintre Cer si Påmînt; c) temeliile templelor coboarå adînc în regiunile inferioare. Cîteva exemple vor fi suficiente. Vom încerca apoi så integråm toate aceste aspecte diferite ale aceluiasi sistem de simboluri si vom vedea mai limpede cît sînt de coerente aceste conceptii traditionale despre Lume.

Capitala Suveranului chinez desåvîrsit se aflå în Centrul Lumii: în ziua solstitiului de varå, la amiazå, gnomonul nu trebuie så facå umbrå.9 Acelasi simbolism se întîlneste la templul din Ierusalim: stînca pe care fusese înåltat era „buricul Påmîntului“. Pelerinul islandez Nicolaus de Therva, care a cålåtorit la Ierusalim în secolul al XII–lea, scria de la Sfîntul Mormînt: „Aici este mijlocul Lumii; aici, în ziua solstitiului de varå, lumina Soarelui cade drept din Cer.“10 Aceeasi conceptie o aflåm în Iran: tara Iranului (Airyanam Vaejah) este centrul si inima Lumii. Tot asa cum inima se gåseste în centrul corpului, „tara Iranului este mai pretioaså decît toate celelalte tåri pentru cå este asezatå în mijlocul Lumii“11. Despre Shiz, „Ierusalimul“ iranienilor (pentru cå se gåsea în Centrul Lumii), se spunea cå este locul de unde izvorîse puterea regilor si de asemenea orasul unde se nåscuse Zarathustra.12

Cît despre asimilarea templelor cu Muntii cosmici si functia acestora de „legåturå“ între Påmînt si Cer, numele însesi ale turnurilor si ale sanctuarelor babiloniene stau mårturie în acest sens: „Muntele Casei“, „Casa Muntelui tuturor Påmînturilor“, „Muntele Furtunilor“, „Legåtura dintre Cer si Påmînt“ si asa mai departe. Zigurat–ul era de fapt un Munte cosmic: cele sapte etaje reprezentau cele sapte ceruri planetare; urcîndu–le, preotul ajungea în vîrful Universului. Un simbolism asemånåtor stå la baza uriasei constructii a templului din Barabudur, în Java, care este clådit ca un munte artificial. Urcusul lui echivaleazå cu o cålåtorie extaticå în Centrul Lumii; ajungînd la terasa de sus, pelerinul realizeazå o rupturå de nivel, påtrunzînd într–o „regiune purå“, care transcende lumea profanå.

Dur–an–ki, „legătura dintre Cer si Pământ“: astfel erau numite multe sanctuare babiloniene (ca de pildă cele de la Nippur, Larsa, Sippar etc.). Babilonul avea si el o multime de nume, precum „Casa de la Temelia Cerului si a Pământului“, „Legătura dintre Cer si Pământ“. Babilonul făcea însă legătura dintre Pământ si regiunile inferioare, pentru că orasul fusese înăltat pe bâb–apsû, „Poarta lui Apsû“, apsû fiind numele dat Apelor haosului dinaintea Creatiei. Aceeasi traditie se întîlneste la evrei: stînca pe care se înaltă templul din Ierusalim cobora adînc în tehôm, echivalentul ebraic pentru apsû. Tot asa cum Babilonul se înălta pe „Poarta lui Apsû“, stînca templului din Ierusalim era asezată peste „gura lui tehôm“.13

Apsû si tehôm reprezintă în acelasi timp „Haosul“ acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice si lumea Mortii, a tot ceea ce precedă viata si vine după ea. „Poarta lui Apsû“ si stînca asezată peste „gura lui tehôm“ arată nu numai punctul de întretăiere, si deci de comunicare, dintre lumea inferioară si Pământ, ci si deosebirea de regim ontologic dintre cele două planuri cosmice. Există o ruptură de nivel între tehôm si stînca Templului care se află asezată peste „gura“ lui, închizînd această trecere de la virtual la formal, de la moarte la viată. Haosul acvatic care a precedat Creatia simbolizează în acelasi timp întoarcerea în amorf, care se face prin moarte, revenirea la modalitatea larvară a existentei. Dintr–un anumit punct de vedere, regiunile inferioare pot fi omologate cu regiunile pustii si necunoscute care înconjoară teritoriul locuit: lumea de jos, deasupra căreia se află asezat temeinic „Cosmosul“ nostru, corespunde „Haosului“ care se întinde dincolo de granitele sale.

„Lumea noastră“ se află întotdeauna în Centru

Tot ce am afirmat pînă acum ne arată că „lumea adevărată“ se află întotdeauna în „mijloc“, în „Centru“, pentru că aici se produce ruptura de nivel, comunicarea dintre cele trei zone cosmice. Cosmosul este întotdeauna desăvîrsit, oricare i–ar fi întinderea. O tară întreagă (Palestina), un oras (Ierusalimul), un sanctuar (Templul din Ierusalim) înfătiseză deopotrivă o imagine a lumii, imago mundi. Flavius Josephus arăta, cu privire la simbolismul Templului, că „Marea“, adică regiunile inferioare, era închipuită de curte, sanctuarul reprezenta Pământul, iar Sfîntul Sfintilor, Cerul (Ant. Jud. III, VII, 7). Constatăm asadar că imago mundi, ca si „Centrul“, se repetă în interiorul lumii locuite. Palestina, Ierusalimul si Templul din Ierusalim reprezintă fiecare si toate laolaltă imaginea Universului si Centrul Lumii. Această multime de „Centre“ si această repetare a imaginii Lumii la scări din ce în ce mai modeste se numără printre trăsăturile specifice ale societătilor traditionale.

Se impune, după părerea noastră, următoarea concluzie: omul societătilor premoderne doreste să se afle cît mai aproape de Centrul Lumii. Stie că tara sa se găseste cu adevărat în mijlocul Pământului, că orasul său este buricul Universului, că Templul sau Palatul sînt adevărate Centre ale Lumii; mai doreste si ca propria casă să se afle în Centru si să fie o imago mundi. După cum vom vedea, locuintele sînt socotite ca fiind cu adevărat în Centrul Lumii si reproducînd, la scară microcosmică, Universul. Cu alte cuvinte, omul societătilor traditionale nu putea trăi decît într–un spatiu „deschis“ către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată si unde comunicarea cu lumea cealaltă, lumea „transcendentală“, era posibilă prin mijlocirea ritualurilor. Fireste, sanctuarul, „Centrul“ prin excelentă, era acolo, la îndemîna sa, în orasul său, si nu trebuia decît să pătrundă în Templu ca să comunice cu lumea zeilor. Însă homo religiosus simtea nevoia să trăiască mereu în Centru, ca australienii achilpa care duceau peste tot cu ei stîlpul

sacru, Axis mundi, ca så nu se depårteze de Centru si så råmînå în legåturå cu lumea supraterestrå. Pe scurt, oricare ar fi dimensiunile spatiului såu familiar — tara, orasul, satul, casa —, omul societåtilor traditionale simte nevoia de a exista mereu într–o lume totalå si organizatå, într–un Cosmos.

Un Univers ia nastere începînd din Centru si se întinde pornind de la un punct central care poate fi asemuit cu un „buric“. Asa se naste si se dezvoltå Universul, dupå Rig Veda (X, 149): pornind de la un nucleu, de la un punct central. Traditia evreiascå este si mai explicitå: „Cel Prea Sfînt a fåcut lumea ca pe un embrion. Tot asa cum embrionul creste pornind de la buric, Dumnezeu a purces la Facerea Lumii de la buric, si de aici s–a råspîndit de jur împrejur.“ Si pentru cå „buricul Påmîntului“, Centrul Lumii, este ºara sfîntå, Yoma spune: „Lumea a fost fåcutå pornind de la Sion.“14 Rabbi ben Gurion spunea cå stînca Ierusalimului „poartå numele de Piatrå de temelie a Påmîntului, pentru cå de aici s–a desfåsurat întreg Påmîntul“15. Pe de altå parte, deoarece crearea omului este o replicå a cosmogoniei, primul om a fost alcåtuit în „buricul Påmîntului“ (dupå traditia mesopotamianå), în Centrul Lumii (conform traditiei iraniene), în Paradisul aflat în „buricul Påmîntului“ sau la Ierusalim (dupå traditiile iudeo–crestine). Nici nu putea fi altfel, pentru cå acest Centru este tocmai locul unde se petrece o rupturå de nivel, unde spatiul devine sacru, real prin excelentå. Orice creatie implicå o supraabundentå a realitåtii, altfel spus o izbucnire a sacrului în lume.

Rezultå asadar cå orice constructie sau fabricatie are ca model exemplar cosmologia. Facerea Lumii devine arhetipul oricårui gest creator al omului, oricare ar fi planul såu de referintå. Am våzut cå asezarea într–un teritoriu repetå cosmogonia. Dupå ce am desprins valoarea cosmogonicå a Centrului, întelegem mai bine de ce orice asezare umanå repetå Facerea Lumii pornind de la un punct central („buricul“). Tot asa cum Universul se desfåsoarå si se dezvoltå pornind de la un Centru si se întinde spre cele patru puncte cardinale, satul se constituie pornind de la o råscruce. În insula Bali si în unele regiuni din Asia, cînd încep pregåtirile pentru constructia unui sat, este cåutatå mai întîi o råscruce naturalå, unde se întretaie perpendicular douå drumuri. Påtratul construit pornind de la punctul central este o imago mundi. Împårtirea satului în patru sectoare, care presupune de altfel o împårtire paralelå a comunitåtii, corespunde împårtirii Universului în cele patru zåri. Adesea este låsat în mijlocul satului un loc gol, unde se va înålta mai tîrziu casa de cult, al cårei acoperis închipuie Cerul (înfåtisat adesea prin vîrful unui copac sau prin imaginea unui munte). Pe acelasi ax perpendicular, dar la celålalt capåt, se aflå lumea mortilor, reprezentatå prin anumite animale (sarpe, crocodil si altele) sau prin ideogramele tenebrelor.16

Simbolismul cosmic al satului este reluat în structura sanctuarului ori a casei de cult. La populatia waropen, în Guineea, „casa bårbatilor“ se aflå în mijlocul satului: acoperisul ei reprezintå bolta cereascå, cei patru pereti corespund celor patru directii din spatiu. În insula Ceram, piatra sacrå a satului reprezintå Cerul, si cele patru coloane de piatrå pe care se sprijinå simbolizeazå cei patru stîlpi care sustin Cerul.17 Conceptii asemånåtoare se regåsesc la triburile algonkin si sioux: coliba sacrå unde au loc initierile închipuie Universul. Acoperisul colibei simbolizeazå bolta cereascå, podeaua reprezintå Påmîntul, cei patru pereti — cele patru directii ale spatiului cosmic. Constructia ritualå a spatiului este subliniatå de un triplu simbolism: cele patru usi, cele patru ferestre si cele patru culori trimit la cele patru puncte cardinale. Constructia colibei sacre repetå asadar cosmogonia.18

Întîlnim, si nu este de mirare, o conceptie asemånåtoare în Italia anticå si la vechii germani. Este vorba de fapt de o idee arhaicå si foarte råspîndità: cele patru zåri sînt proiectate, pornind de la un Centru, în cele patru puncte cardinale. Mundus era, la romani, o groapå circularå împårtità în patru, fiind în acelasi timp imagine a Cosmosului si model exemplar al locuintei sau asezårii omenesti. S–a sugerat, si pe bunå dreptate, cå Roma quadrata ar trebui înteleasă nu ca avînd forma unui pătrat, ci ca fiind împårtità în patru.19 Mundus era evident asimilat cu omphalos, buricul påmîntului: Orasul (Urbs) se gåsea în mijlocul unui orbis terrarum. S–a arătat cå idei asemånåtoare explicå structura satelor si a oraselor germanice.20 În contexte culturale extrem de variate, gåsim mereu aceeasi schemå cosmologicå si acelasi scenariu ritual: asezarea într–un teritoriu echivaleazå cu întemeierea unei lumi.

Cetate – Cosmos

Dacå este adevårat cå „lumea noastrå“ este un Cosmos, orice atac din afarå ar putea–o preface din nou în „Haos“. Si dacå „lumea noastrå“ a fost întemeiatå prin imitarea lucrării exemplare a zeilor, cosmogonia, adversarii care o atacå sînt asimilati cu dusmanii zeilor, demonii, si mai cu seamå arhidemonului, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpurilor. Atacul asupra „lumii noastre“ este răzbunarea Dragonului mitic, care se răzvrăteste împotriva lucrării zeilor, Cosmosul, si se străduieste s–o nimicească. Dusmanii se numåră printre puterile Haosului. Orice distrugere a unei cetåti înseamnå o întoarcere în Haos. Orice izbîndå asupra atacatorului repetå victoria exemplară a zeului asupra Dragonului (asupra „Haosului“).

Din acest motiv, Faraonul era asimilat zeului Râ, învingåtorul dragonului Apophis, în vreme ce dusmanii såi erau identificati cu Dragonul mitic. Darius se considera un nou Thraetaona, erou mitic iranian, care ucisese un Dragon cu trei capete. În traditia iudaicå, regii pågîni erau înfåtisati cu tråsåturile Dragonului, ca de pildå Nabucodonosor descris de Ieremia (41, 34) sau Pompei din Psalmii lui Solomon (9, 29).

Vom vedea si în cele ce urmează cå Dragonul este reprezentarea exemplară a Monstrului marin, a Sarpelui primordial, simbol al Apelor cosmice, al Tenebrelor, al Noptii si al Mortii, pe scurt al amorfului si al virtualului, a tot ceea ce nu are încå o „formå“. Zeul a trebuit så învingå Dragonul si så-l ciopîrteascå astfel încît så se poatå naste Cosmosul. Marduk a alcåtuit lumea din trupul monstrului marin Tiamat. Iahve a creat Universul dupå ce l–a învins pe monstrul primordial Rahab. Dar, dupå cum vom vedea, aceastå izbîndå a zeului asupra Dragonului trebuie så se repete în chip simbolic în fiecare an, pentru cå lumea trebuie creatå din nou în fiecare an. La fel, izbînda zeilor asupra puterilor Tenebrelor, Mortii si Haosului se repetå cu fiecare victorie a cetåtii asupra cotropitorilor.

Sistemele de apårare ale asezårilor si ale cetåtilor au fost probabil la început magice: aceste sisteme, alcåtuite din santuri, labirinturi, valuri de apårare, erau concepute astfel încît så poatå împiedica mai curînd nåvålirea demonilor si a sufletelor mortilor decît atacul fiintelor omenesti. În nordul Indiei, în vreme de epidemie, se desenează în jurul satului un cerc a cårui menire este så împiedice demonii bolii så påtrundå dincolo de aceastå împrejmuire.21 În Occidentul medieval, zidurile cetåtilor erau consacrate prin ritualuri spre a sluji de apårare împotriva Demonului, a Bolii si a Mortii. De altfel, în gîndirea simbolicå, dusmanul–om este în chip firesc asimilat cu Demonul si cu Moartea. De fapt, rezultatul atacurilor, fi ele demonice ori militare, este întotdeauna acelasi: distrugerea, nimicirea, moartea.

În zilele noastre se folosesc aceleasi imagini cînd se face referire la primejdiile care amenintå un anumit tip de civilizatie: se vorbeste asadar de „haos“, „dezordine“, de „bezna“ în care se va cufunda „lumea noastrå“. Toate aceste expresii înseamnå abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri organice, si recåderea într–o stare fluidå, amorfå, adicå haoticå. Aceasta dovedeste, dupå pårerea noastrå, cå imaginile exemplare se mai påstreazå în limbajul si în cliseele omului modern. Ceva din conceptia traditionalå despre Lume mai råmîne în comportamentul såu, desi el nu este întotdeauna constient de aceastå mostenire din vremuri stråvechi.

Asumarea Facerii Lumii

Trebuie så subliniem de la bun început deosebirea radicalå dintre cele douå comportamente — „traditional“ si „modern“ — fatå de locuinta omeneascå. Nu are rost så mai ståruim asupra valorii si functiei locuintei în societåtile industriale, deoarece ele sînt îndeobste cunoscute. Dupå un mare arhitect contemporan, Le Corbusier, casa este „o masinå de locuit“. Ea face parte, asadar, din nenumåratele masini produse în serie în societåtile industriale. În lumea modernå, casa idealå trebuie så fie mai întîi de toate functionalå, adicå så le permitå oamenilor så muncească si så se odihnească, pentru ca apoi så poatå din nou munci. „Masina de locuit“ poate fi schimbatå tot atît de des ca si bicicleta, frigiderul, automobilul. De asemenea, omul poate pleca din orasul sau din tinutul în care s–a nåscut, fårå alt inconvenient decît cel impus de adaptarea la altå climå.

Nu ne propunem så scriem istoria desacralizårii treptate a locuintei omenesti. Acest proces face parte integrantå din uriasa transformare a Lumii, asumatå de societåtile industriale si înlesnitå de desacralizarea Cosmosului, prin actiunea gîndirii stiintifice si mai ales a råsunåtoarelor descoperiri ale fizicii si chimiei. Ne vom putea întreba mai tîrziu dacå aceastå secularizare a Naturii este într–adevår definitivå, dacå omul modern nu mai are nici o posibilitate de a regåsi dimensiunea sacrå a existentei în Lume. Dupå cum am våzut, si dupå cum vom putea vedea si mai limpede în cele ce urmeazå, anumite imagini traditionale, anumite urme ale comportamentului omului premodern se mai påstreazå încå, mai „supravietuiesc“, chiar în societåtile cele mai industrializate. Ceea ce ne interesează deocamdatå este så aratåm care este, în stare purå, comportamentul traditional fatå de locuintå si så desprindem acea Weltanschauung pe care o implicå acest comportament.

Asezarea într–un teritoriu, construirea unei locuinte presupun, spuneam, o hotårîre vitalå atît pentru întreaga comunitate, cît si pentru individ. Este vorba de fapt de asumarea creårii „lumii“ în care am ales så locuim. Trebuie deci imitatå lucrarea zeilor, cosmogonia. Nu este lucru usor, pentru cå existå si cosmogonii tragice, sîngeroase: iar pentru cå imitå gesturile divine, omul trebuie så le repete. Dacå zeii au fost nevoiti så doboare si så sfîrtece un Monstru marin ori o Fiintå primordialå ca så alcåtuiascå apoi lumea, omul trebuie, la rîndul såu, så–i imite atunci cînd îsi clådeste o lume a lui, o cetate ori o caså. Constructiile cer asadar jertfe sîngeroase sau simbolice, despre care se cuvin spuse cîteva cuvinte.

Oricare ar fi structura unei societåti traditionale — fie cå este alcåtuitå din vînåtori–påstori, din agricultori sau a ajuns în stadiul civilizatiei urbane —, locuinta este întotdeauna sanctificatå pentru cå este o imago mundi, iar lumea este o creatie divinå. Existå înså mai multe feluri de omologare a locuintei cu Cosmosul, tocmai pentru cå existå mai multe tipuri de cosmogonii. Ne vom mårgini, în acest stadiu, så amintim doar douå mijloace prin care locuinta (înțelegînd prin aceasta atît teritoriul, cît si casa) este

transformatå în Cosmos si capåtå astfel valoare de imago mundi: a) asimilarea cu Cosmosul prin proiectia celor patru zåri pornind de la un punct central, în cazul unui sat, sau prin asezarea simbolicå a unui Axis mundi, în cazul locuintei familiale; b) prin repetarea, într–un ritual de constructie, a actului exemplar al zeilor, în urma căruia a luat nastere Lumea din corpul unui Dragon marin sau al unui Urias primordial. Nu vom insista asupra deosebirii radicale de Weltanschauung dintre cele două mijloace de sanctificare a locuintei, si nici asupra a ceea ce presupun ele din punct de vedere istoric si cultural. Vom spune doar că primul mijloc — „cosmicizarea" unui spatiu prin proiectia zărilor sau prin asezarea unui Axis mundi — este atestat încă din stadiile cele mai arhaice de culturå (de pildå stîlpul kauwa–auwa al australienilor achilpa), în vreme ce cel de–al doilea pare så fi fost inaugurat de cultivatorii arhaici. Ceea ce ne intereseazå în cadrul acestei cercetări este faptul că, în toate culturile traditionale, locuinta comportå un aspect sacru si prin aceasta este o reflectare a Lumii.

Într–adevår, locuinta populatiilor primitive arctice, nord–americane si nord–asiatice prezintå un stîlp central, asimilat cu Axis mundi, cu Stîlpul cosmic sau cu Arborele Lumii, care fac legåtura, după cum am văzut mai înainte, dintre Påmînt si Cer. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic este cuprins în structura însåsi a locuintei. Cerul este conceput ca un cort urias sustinut de un stîlp central: tårusul cortului sau stîlpul central al casei sînt asimilati cu Stîlpii Lumii si chiar numiti astfel. Jertfele în cinstea Fiintei ceresti supreme au loc chiar la picioarele acestui stîlp central, ceea ce aratå cît de importantå este functia sa ritualå. Acelasi simbolism s–a påstrat la påstorii crescători de animale din Asia Centralå, însă locuinta cu acoperis conic sprijinit pe un stîlp central fiind aici înlocuitå de iurtå, functia mitico–ritualå a stîlpului este preluatå de deschizåtura din partea de sus, prin care iese fumul. La fel ca stîlpul (Axis mundi), copacul cu crengile tåiate, al cårui vîrf iese prin deschizåtura din acoperisul iurtei (si care simbolizează Arborele cosmic) reprezintå o scarå care duce la Cer si pe care urcå samanii în cålåtoria lor către înalt, luîndu–si zborul prin acea deschizåturå din acoperis.22 Stîlpul sacru, aflat în mijlocul locuintei, se mai întîlneste în Africa, la populatiile de påstori hamiti si hamitoizi.23

În concluzie, orice locuintå se aflå asezatå lîngå Axis mundi, pentru că omul religios doreste så trăiască în „Centrul Lumii", cu alte cuvinte în real.

Cosmogonie si sacrificiu de constructie

O conceptie asemånåtoare se întîlneste într–o culturå foarte evoluatå, precum a Indiei, dar aici se poate remarca si celålalt mod de omologare a casei cu Cosmosul, pe care l–am amintit mai sus. Înainte ca zidarii så punå prima piatrå, astrologul le indicå punctul din temelie care se gåseste deasupra Sarpelui ce sustine lumea. Mesterul zidar ciopleste un tårus si–l înfige în påmînt, chiar în locul arătat, spre a pironi capul sarpelui. Peste tårus se pune apoi o piatrå, Piatra de temelie se gåseste astfel chiar în „Centrul Lumii".24 Pe de altå parte însă, actul punerii temeliei repetå actul cosmogonic: înfigînd tårusul în capul Sarpelui spre a–l „pironi", omul imită gestul primordial al lui Soma ori al lui Indra, care, spune Rig Veda, „a lovit Sarpele în adåpostul său" (VI, XVII, 9) si „i–a retezat capul" cu fulgerul (I, LII, 10). Am spus mai înainte că Sarpele este simbolul Haosului, al amorfului, a ceea ce nu s–a manifestat. Decapitarea lui echivalează cu un act de creatie, cu trecerea de la virtual si amorf la formal. Am văzut că zeul Marduk a alcătuit Lumea din trupul unui monstru marin primodial, Tiamat. Victoria era repetată în chip simbolic, în fiecare an, pentru că Lumea se reînnoia în fiecare an. Însă actul exemplar al

victoriei divine era repetat si cu prilejul oricårei constructii, pentru cå orice constructie nouå reproducea Facerea Lumii.

Acest al doilea tip de cosmogonie este mult mai complex, asa cå ne vom mårgini så–l schitåm doar. Nu–l putem trece cu vederea, pentru cå de o asemenea cosmogonie sînt legate nenumåratele forme de sacrificiu de constructie, care nu este de fapt decît o imitatie, adesea simbolicå, a jertfei primordiale care a dat nastere Lumii. Într–adevår, începînd cu un anumit tip de culturå, mitul cosmogonic pune la baza Creatiei uciderea unui Urias (Ymir în mitologia germanicå, PuruÑa în mitologia indianå, P'an–ku în China): organele sale dau nastere diferitelor regiuni cosmice. Dupå alte grupuri de mituri, nu numai Cosmosul ia nastere în urma uciderii unei Fiinte primordiale, din substanta acesteia, ci si plantele alimentare, rasele umane ori clasele sociale. Sacrificiile de constructie tin de acest tip de mituri cosmogonice. Ca så dureze, o constructie (caså, templu, lucrare tehnicå) trebuie så fie însufletitå, så capete în acelasi timp o viatå si un suflet. „Transferul" sufletului nu se poate face altfel decît printr–o jertfå sîngeroaså. Istoria religiilor, etnologia, folclorul cunosc nenumårate forme de sacrificii de constructie, de jertfe sîngeroase ori simbolice spre binele unei constructii.25 În sud–estul Europei, aceste rituri si credinte au dat nastere unor minunate balade populare care înfåtiseazå jertfa sotiei mesterului zidar, fårå de care constructia nu poate fi duså la bun sfîrsit (cf. baladele podului de la Arta, din Grecia, a mînåstirii Arges din România, a cetåtii Scutari din Iugoslavia etc.).

Chiar dacå nu am ståruit prea mult asupra semnificatiei religioase a locuintei omenesti, cîteva concluzii se impun de la sine. Ca si cetatea ori sanctuarul, casa este sanctificatå, în parte sau în întregime, printr–un simbolism ori un ritual cosmogonic. Asezarea într–un anume loc, constructia unui sat sau doar a unei case implicå asadar o hotårîre de cea mai mare importantå, pentru cå aceasta priveste existenta însåsi a omului: este vorba, de fapt, de crearea propriei „lumi" si de asumarea responsabilitåtii de a o påstra si de a o reînnoi. Nimeni nu–si schimbå locuinta fårå o strîngere de inimå, pentru cå nu este usor så–ti påråsesti „lumea". Locuinta nu este un obiect, o „masinå de locuit", ci Universul pe care omul si–l clådeste imitînd Creatia exemplarå a zeilor, cosmogonia. Orice constructie si orice inaugurare a unei locuinte noi echivaleazå într–un fel cu un nou început, cu o nouå viatå. Si orice început repetå acel început primordial cînd a luat nastere Universul. Chiar în societåtile moderne, atît de puternic desacralizate, serbårile si petrecerile care însotesc mutarea într–o locuintå nouå mai påstreazå încå amintirea festivitåtilor zgomotoase care marcau odinioarå acel incipit vita nova.

Deoarece locuinta este o imago mundi, ea se gåseste în chip simbolic în „Centrul Lumii". Multimea, chiar infinitatea Centrelor Lumii nu împovåreazå cu nimic gîndirea religioaså. Pentru cå nu este vorba de un spatiu geometric, ci de un spatiu existential si sacru care prezintå o structurå cu totul deosebitå, ce permite o infinitate de rupturi si deci de comunicåri cu transcendentul. Am våzut semnificatia cosmologicå si rolul ritual al deschiderii din acoperis în diferitele tipuri de locuinte. În alte culturi, aceste semnificatii cosmologice si aceste functii rituale sînt preluate de horn (gurå de fum) si de partea din acoperis care se gåseste deasupra „unghiului sacru" si care este înlåturatå sau chiar spartå în caz de agonie prelungitå. În ceea ce priveste omologarea Cosmos– Caså–Corp omenesc, vom aråta în cele ce urmeazå profunda semnificatie a „acoperisului spart". Så amintim deocamdatå cå sanctuarele cele mai vechi erau hipetre sau aveau o deschizåturå

în acoperis, „ochiului domului“, simbol al rupturii de nivel, al comunicării cu transcendentul.

Arhitectura sacră nu a făcut decît să reia si să dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuintelor primitive. La rîndul său, locuinta omenească fusese precedată, din punct de vedere cronologic, de „locul sfînt“ provizoriu, de spatiul consacrat si cosmicizat provizoriu (cf. australienii achilpa). Cu alte cuvinte, toate simbolurile si toate ritualurile legate de temple, cetăti, case decurg, de fapt, din experienta primitivă a spatiului sacru.

Templu, bazilică, catedrală

În marile civilizatii orientale — începînd cu Mesopotamia si Egiptul si sfîrsind cu China si India —, Templul cunoaste o nouă si importantă valorizare: nu mai este doar o imago mundi, ci si o reproducere pământească a unui model transcendent. Iudaismul a mostenit această conceptie paleo–orientală a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc. Această idee este probabil una dintre ultimele interpretări pe care omul religios le–a dat experientei primare a spatiului sacru, în opozitie cu spatiul profan. Se cuvine să stăruim putin asupra perspectivelor deschise de această nouă conceptie religioasă.

Să amintim mai întîi esenta problemei: Templul este o imago mundi pentru că Lumea, ca lucrare a zeilor, este sacră. Însă structura cosmologică a Templului duce la o nouă valorizare religioasă: loc sfînt prin excelentă, casă a zeilor, Templul resanctifică în permanentă Lumea, pentru că o reprezintă si în acelasi timp o contine. De fapt, Lumea este resancti-ficată în întregime datorită Templului. Oricare ar fi gradul său de impuritate, Lumea este continuu purificată de sfintenia sanctuarelor.

Această deosebire ontologică din ce în ce mai limpede dintre Cosmos si imaginea sa sanctificată, Templul, mai arată si că sfintenia Templului este la adăpost de orice coruptie pământească, pentru că planul arhitectural al Templului este lucrarea zeilor si se găseste asadar foarte aproape de zei, în Cer. Modelele transcendente ale Templelor se bucură de o existentă spirituală, incoruptibilă, cerească. Prin mila zeilor, omul ajunge la viziunea fulgurantă a acestor modele, pe care se străduieste apoi să le reproducă pe Pământ. Regele Babilonului, Gudea, a visat că zeita Nidaba îi arăta o placă pe care erau înscrise stelele binefăcătoare si că un zeu i–a dezvăluit planul Templului. Sennacherib a ridicat Ninive după „planul stabilit din timpuri străvechi în configuratia Cerului“.26 Aceasta nu înseamnă doar că primele constructii au fost posibile datorită „geometriei ceresti“, ci si că modelele arhitectonice, aflate în Cer, iau parte la sacralitatea uraniană.

Pentru poporul lui Israel, modelele tabernaclului, ale tuturor obiectelor sacre si ale Templului au fost create de Iahve dintotdeauna, si tot Iahve le–a arătat alesilor săi pentru ca acestia să le reproducă pe Pământ. Iahve îi vorbeste lui Moise astfel: „Din acestea să–Mi faci locas sfînt si voi locui în mijlocul lor. Cortul si toate vasele si obiectele lui să le faci după modelul ce–ti voi arăta Eu; asa să le faci!“ (Iesirea, 25, 8–9). „Vezi să faci toate acestea după modelul ce ti s–a arătat în munte“ (Ibid., 25, 40). Cînd David îi dă fiului său Solomon planul clădirilor Templului si al tuturor uneltelor sale, îl asigură că „toate acestea sînt în scrisoarea însuflată de la Domnul (…) cum m–a luminat El pentru toate lucrările zidirii“ (I Cronici, 28, 19). El a văzut asadar modelul ceresc pe care Iahve îl făcuse la începutul veacurilor. Asa si spune de altfel Solomon: „Tu mi–ai poruncit să zidesc templul în muntele Tău cel sfînt si un jertfelnic în cetatea în care locuiesti, după chipul cortului celui sfînt, pe care l–ai pregătit dintru început“ (Întelepciunea, 9, 8).

Ierusalimul ceresc a fost creat de Dumnezeu o dată cu Paradisul, deci in aeternum. Orasul Ierusalim nu era altceva decît copia aproximativă a modelului transcendent: el putea fi pîngărit de om, însă modelul nu, pentru că nu făcea parte din Timp. „Constructia care se află acum în mijlocul vostru nu este aceea care mi s–a arătat mie, aceea care era gata de cînd m–am hotărît să fac Paradisul si pe care i–am arătat–o lui Adam înainte ca el să cadă în păcat“ (Apocalipsa lui Baruh, II, IV, 3–7).

Bazilica crestină si, mai tîrziu, catedrala preiau si prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gîndită, încă din Antichitatea crestină, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cerească. Însă structura cosmologică a edificiului sacru se mai păstrează în constiinta crestinătătii, fiind evidentă, de pildă, în biserica bizantină. „Cele patru părti ale interiorului bisericii reprezintă cele patru directii cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se află la răsărit. Poarta împărătească a sanctuarului propriu–zis mai purta numele de „Poarta Raiului“. În Săptămîna Mare, această poartă rămîne deschisă pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este limpede explicat în Canonul pascal: Cristos s–a ridicat din mormînt si ne–a deschis portile Raiului. Apusul este, dimpotrivă, tinutul întunericului si al durerii, al mortii, al locuintelor vesnice ale mortilor, care asteaptă învierea trupurilor si Judecata de Apoi. Mijlocul clădirii este Pământul. După Kosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular si mărginit de patru ziduri, deasupra cărora se află o boltă. Cele patru părti ale interiorului unei biserici reprezintă cele patru directii cardinale.27 Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină reprezintă si totodată sfinteste Lumea.

Cîteva concluzii

N–am citat, din miile de exemple aflate la îndemîna istoricului religiilor, decît un număr foarte restrîns, suficient însă pentru a înfătisa varietatea experientei religioase a spatiului. Am ales aceste exemple din culturi si epoci diferite, spre a prezenta cel putin expresiile mitologice si scenariile rituale cele mai importante care tin de experienta spatiului sacru. De–a lungul istoriei, omul religios a valorificat în chip diferit această experientă fundamentală. Nu ne rămîne decît să comparăm conceptia despre spatiul sacru, si deci despre Cosmos, asa cum apare ea la australienii achilpa, cu conceptiile asemănătoare ale tribului kwakiutl, ale altaicilor ori ale mesopotamienilor, ca să ne dăm seama de diferente. Deoarece viata religioasă a omenirii are loc în Istorie, expresiile sale sînt implicit conditionate de momentele istorice si de stilurile culturale; iată un truism asupra căruia nu are rost să stăruim. Totusi, ceea ce ne interesează nu este varietatea infinită a experientelor religioase ale spatiului, ci, dimpotrivă, elementele lor comune, de unitate. Ajunge să confruntăm comportamentul unui om nereligios fată de spatiul în care trăieste cu comportamentul omului religios fată de spatiul sacru ca să ne dăm seama imediat de deosebirea de structură dintre ele.

Dacă ar fi să prezentăm pe scurt rezultatul a ceea ce am arătat pînă acum, am spune că experienta spatiului sacru permite „întemeierea Lumii“: acolo unde sacrul se manifestă în spatiu, se dezvăluie realul, si Lumea începe să existe. Însă ivirea sacrului nu proiectează doar un punct fix în mijlocul fluidităti amorfe a spatiului profan, un „Centru“ în „Haos“: ea produce de asemenea o ruptură de nivel, deschide comunicarea între nivelurile cosmice (Pământul si Cerul) si permite trecerea, de ordin ontologic, de la un mod de a fi la altul. Această ruptură în spatiul profan eterogen creează „Centrul“, prin care se poate comunica cu „transcendentul“; această ruptură întemeiază deci „Lumea“,

Centrul, fåcînd posibilå orientatio. Manifestarea sacrului în spatiu are deci o valentå cosmologicå: orice hierofanie spatialå, orice consacrare a unui spatiu echivaleazå cu o „cosmogonie“. O primå concluzie ar fi cå Lumea poate fi perceputå ca lume ori Cosmos în måsura în care se înfåtiseazå ca lume sacrå.

Orice lume este lucrarea zeilor, pentru cå a fost creatå fie direct de cåtre zei, fie consacratå, deci „cosmicizatå“ de cåtre oamenii care au actualizat prin mijloace rituale actul exemplar al Creatiei. Altfel spus, omul religios nu poate tråi decît într–o lume sacrå, pentru cå doar o asemenea lume participå la fiintå, existå cu adevårat. Aceastå necesitate religioaså oglindeste o sete ontologicå nepotolitå. Omul religios este însetat de fiintå. Spaima dinaintea „Haosului“ care înconjoarå lumea sa locuitå corespunde spaimei în fata neantului. Spatiul necunoscut care se întinde dincolo de „lumea“ sa, spatiul necosmicizat, adicå neconsacrat, care nu este decît o întindere amorfå în care n–a fost încå proiectatå nici o orientare si nu s–a conturat nici o structurå, acest spatiu profan reprezintå pentru omul religios nefiinta absolutå. Dacå se råtåceste cumva în acest spatiu, omul se simte golit de substanta sa „onticå“, ca si cum s–ar topi în Haos, si sfîrseste prin a se stinge.

Aceastå sete ontologicå se manifestå în nenumårate feluri. Exemplul cel mai izbitor este, în cazul special al spatiului sacru, vointa omului religios de a se gåsi în inima realului, în Centrul Lumii, de unde a început så ia fiintå Cosmosul, spre a se întinde apoi cåtre cele patru zåri, unde existå o posibilitate de comunicare cu zeii; pe scurt, acolo unde este cel mai aproape de zei. Am våzut cå simbolismul Centrului Lumii nu priveste doar tårile, cetåtile, templele si palatele, ci si cea mai modestå locuintå omeneascå, de la cortul vînåtorului nomad pînå la iurta påstorului si casa cultivatorului sedentar. Cu alte cuvinte, un om religios se aflå în Centrul Lumii si totodatå la izvorul realitåtii absolute, aproape de „deschiderea“ care–i înlesneste comunicarea cu zeii.

Pentru cå asezarea într–un loc, locuirea într–un spatiu înseamnå repetarea cosmogoniei, si deci imitarea lucrårii zeilor, orice hotårîre existentialå a omului religios de a se „aseza“ în spatiu este în acelasi timp o hotårîre „religioaså“. Asumîndu–si responsabilitatea de a „crea“ Lumea în care s–a hotårît så locuiascå, omul religios „cosmicizeazå“ Haosul si totodatå sanctificå micul såu Univers, fåcîndu–l så semene cu lumea zeilor. Omul religios doreste din tot sufletul så locuiascå într–o „lume divinå“, så aibå o caså asemånåtoare cu „casa zeilor“, asa cum a fost ea mai tîrziu închipuitå prin temple si sanctuare. Aceastå nostalgie religioaså oglindeste de fapt dorinta de a tråi într–un Cosmos pur si sfînt, asa cum era el la începutul începuturilor, cînd iesea din mîinile Creatorului.

Experienta Timpului sacru îi va permite omului religios så regåseascå periodic Cosmosul asa cum era el in principio, în clipa miticå a Creatiei.

Capitolul II
Timpul sacru si miturile

Durata profanå si Timpul sacru

Ca si spatiul, Timpul nu este nici omogen si nici continuu pentru omul religios. Existå intervale de Timp sacru, ca de pildå timpul sårbåtorilor (în cea mai mare parte periodice) si, pe de altå parte, Timpul profan, durata temporalå obisnuitå, în care se înscriu actele lipsite de semnificatie religioaså. Între aceste douå feluri de timp existå, bineînteles, o rupturå; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece“ cu usurintå de la durata temporalå obisnuitå la Timpul sacru.

Distingem încå de la început o deosebire esentialå între aceste douå calitåti ale timpului: prin natura sa, Timpul sacru este reversibil, în sensul cå este de fapt un Timp mitic primordial readus în prezent. Orice sårbåtoare religioaså, orice Timp liturgic înseamnå reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într–un trecut mitic, „la începutul începuturilor“. Participarea religioaså la o sårbåtoare implicå iesirea din durata temporalå „obisnuitå“ si reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sårbåtoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil si repetabil la nesfîrsit. S–ar putea spune, dintr–un anumit punct de vedere, cå acest timp nu „curge“, cå nu este o „duratå“ ireversibilå. Este un Timp ontologic prin excelentå, „parmenidian“: mereu egal cu el însusi, nu se schimbå si nici nu ia sfîrsit. Fiecare sårbåtoare periodicå înseamnå regåsirea aceluiasi Timp sacru care s–a manifestat la sårbåtoarea din anul precedent sau cu un secol în urmå: este Timpul creat si sanctificat de zei, cu prilejul gestelor lor, care sînt reactualizate prin sårbåtoare. Cu alte cuvinte, în sårbåtoare se regåseste prima aparitie a Timpului sacru, asa cum s–a petrecut ea ab origine, in illo tempore. Pentru cå Timpul sacru în care se desfåsoarå sårbåtoarea nu exista înainte de gestele divine comemorate de aceastå sårbåtoare. Creînd diferitele realitåti care alcåtuiesc în zilele noastre Lumea, zeii întemeiau totodatå si Timpul sacru, pentru cå Timpul contemporan unei creatii era în mod necesar sanctificat prin prezenta si activitatea divinå.

Omul religios tråieste astfel în douå feluri de Timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, apare sub forma paradoxalå a unui Timp circular, reversibil si recuperabil, un soi de prezent mitic regåsit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament fatå de Timp deosebeste omul religios de cel nereligios: primul refuzå så tråiascå doar în ceea ce se numeste, în termeni moderni, „prezentul istoric“, stråduindu–se så ajungå la un Timp sacru care, în unele privinte, ar putea însemna „Vesnicia“.

Nu este usor de aråtat doar în cîteva cuvinte ce înseamnå Timpul pentru omul nereligios al societåtilor moderne. Nu intentionåm så abordåm filozofiile moderne ale Timpului si nici unele concepte pe care stiinta contemporanå le foloseste pentru propriile sale cercetåri. Scopul nostru nu este de a compara sisteme ori filozofii, ci comportamente existentiale. Or, ceea ce se poate observa la un om nereligios este cå si el cunoaste o anumitå discontinuitate si eterogenitate a Timpului. Si pentru el existå, în afarå de timpul mai curînd monoton al muncii, un timp al petrecerilor si al spectacolelor, un timp „festiv“. Si el tråieste dupå ritmuri temporale variate si cunoaste timpuri cu intensitate variabilå: cînd ascultå muzica preferatå sau cînd, îndrågostit, asteaptå sau întîlneste persoana iubitå, tråieste, evident, într-un alt ritm temporal decît atunci cînd munceste sau se plictiseste.

O deosebire esentialå existå însă fatå de omul religios: acesta cunoaste intervale „sacre“, care nu iau parte la durata temporalå ce le precedå si le urmează, care au o altå structurå si o altå „origine“, pentru cå este un Timp primordial, sanctificat de zei si putînd fi adus în prezent prin sårbåtoare. Pentru un om nereligios, Timpul nu poate reprezenta nici rupturå, nici „mister“: el alcåtuieste dimensiunea existentialå cea mai profundå a omului si este legat de propria sa existentå, avînd asadar un început si un sfîrsit, care este moartea, disparitia existentei. Oricît de numeroase ar fi ritmurile temporale pe care le urmează si oricît de deosebite ar fi intensitåtile acestor ritmuri, omul nereligios stie cå este vorba mereu de o experientå umanå în care nu poate interveni nici o prezentå divinå.

Dimpotrivå, pentru omul religios, durata temporalå profanå poate fi periodic „opritå“ prin introducerea, cu ajutorul riturilor, a unui Timp sacru, non–istoric (în sensul cå nu tine de prezentul istoric). Tot asa cum o bisericå înseamnå o rupturå de nivel în spatiul profan al unui oras modern, slujba religioaså care are loc înåuntrul ei înseamnå o rupturå în durata temporalå profanå: nu mai este prezent Timpul istoric actual, timpul tråit, de pildå, pe străzile si în casele din jur, ci Timpul în care s–a desfåsurat existenta istoricå a lui Isus Cristos, Timpul sfintit prin predicile, patimile, moartea si învierea lui Cristos. Trebuie så spunem totusi cå acest exemplu nu evidentiază întru totul deosebirea dintre Timpul profan si Timpul sacru; în comparatie cu celelalte religii, crestinismul a reînnoit într–adevår experienta si conceptul de Timp liturgic, afirmînd istoricitatea persoanei lui Cristos. Pentru un credincios, liturghia se desfåsoară într–un Timp istoric sfintit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Timpul sacru, periodic reactualizat în religiile precrestine (mai ales în cele arhaice) este un Timp mitic, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un Timp originar, care s–a ivit „dintr–o datå“, care nu era precedat de un alt Timp, pentru cå nici un Timp nu putea exista înainte de aparitia realitåtii înfåtisate de mit.

Ceea ce ne interesează înainte de toate este aceastå conceptie arhaicå a Timpului mitic. Vom vedea în cele ce urmează care sînt deosebirile fatå de iudaism si crestinism.

Templum-tempus

Cîteva elemente ne vor ajuta så întelegem mai usor comportamentul omului religios fatå de Timp. Trebuie så amintim în primul rînd cå, în mai multe limbi ale populatiilor aborigene din America de Nord, termenul de „Lume“ (= Cosmos) este folosit si cu sensul de „An“. Iakutii spun „a trecut lumea“, întelegînd prin aceasta cå „s–a scurs un an“. La populatia yuki, „Anul“ este desemnat de cuvintele „Påmînt“ sau „Lume“; ca si iakutii, yuki spun, la trecerea anului, cå „a trecut Påmîntul“. Acesti termeni aratå legåtura de ordin religios dintre Lume si Timpul cosmic. Cosmosul este våzut ca o unitate vie care se naste, se dezvoltå si se stinge în ultima zi a Anului, ca apoi så renascå o datå cu Anul Nou. Vom vedea cå aceastå renastere este de fapt o nastere, Cosmosul renåscînd în fiecare An pentru cå Timpul începe, cu fiecare An Nou, ab initio.

Legåtura cosmico–temporalå este de ordin religios: Cosmosul poate fi omologat cu Timpul cosmic („Anul“), pentru cå este vorba în ambele cazuri de realitåti sacre, de creatii divine. La unele populatii nord–americane, aceastå legåturå cosmico–temporalå este arătatå de însåsi structura edificiilor sacre. De vreme ce Templul este imaginea Lumii, el contine si un simbolism temporal. Este ceea ce se poate constata, de pildå, la triburile algonkin si sioux. Coliba sacrå reprezintå în acest caz Universul, dar si Anul, pentru cå Anul este våzut ca un fel de trecere prin cele patru puncte cardinale, re-prezentate de cele patru ferestre si de cele patru usi ale colibei. Indienii dakota

obisnuiesc så spunå cå „Anul este un cerc în jurul Lumii“, adicå în jurul colibei sacre, care este o imago mundi.1

Gåsim în India un exemplu si mai clar. Am våzut cå ridicarea unui altar înseamnå repetarea cosmogoniei. Or, textele adaugå cå „Anul este altarul focului“, explicînd totodatå si simbolismul lui temporal: cele 360 de cåråmizi de împrejmuire corespund celor 360 de nopti ale anului, iar cele 360 de cåråmizi yajusmati celor 360 de zile (Satapatha Brahmaña, X, 5, IV, 10 si asa mai departe). Cu alte cuvinte, cu fiecare înåltare a unui altar al focului, nu numai cå se reface Lumea, ci „se clådeste Anul“: Timpul este re–creat, deci regenerat. Pe de altå parte, Anul este asimilat lui Prajapati, zeul cosmic; cu fiecare nou altar, Prajapati este înviat, adicå sfintenia Lumii este întåritå. Nu este vorba de Timpul profan, de simpla duratå temporalå, ci de sanctificarea Timpului cosmic. Înåltarea altarului focului are drept tel sanctificarea Lumii, adicå integrarea sa într–un Timp sacru.

Gåsim un simbolism temporal analog integrat în simbolismul cosmologic al Templului de la Ierusalim. Dupå Flavius Josephus (Ant. Jud., III, VII, 7), cele douåsprezece pîini care se aflau pe maså re-prezentau cele douåsprezece luni ale Anului, iar candelabrul cu saptezeci de brate reprezenta decanii (adicå împårtirea zodiacalå a celor sapte planete în cîte zece pårti). Templul era o imago mundi: gåsindu–se în „Centrul Lumii“, la Ierusalim, el sanctifica nu numai întreg Cosmosul, ci si „viata“ cosmicå, adicå Timpul.

Primul care a explicat înrudirea etimologicå dintre templum si tempus este Hermann Usener, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul notiunii de intersectare („Schneidung, Kreuzung“)2. Cercetårile ulterioare au adus precizåri în legåturå cu aceastå descoperire: „Templum se referå la aspectul spatial, iar tempus la aspectul temporal al miscårii orizontului în spatiu si în timp.“3

Toate aceste lucruri par så aibå o semnificatie profundå, si anume cå pentru omul religios al culturilor arhaice Lumea se reînnoieste în fiecare an sau, cu alte cuvinte, îsi regåseste cu fiecare început de an „sfintenia“ originarå, cu care se nåscuse din mîinile Creatorului. Acest simbolism este vådit în structura arhitectonicå a sanctuarelor. Templul fiind locul sfînt prin excelentå si totodatå imaginea Lumii, el sanctificå întregul Cosmos si în acelasi timp viata cosmicå. Or, aceastå viatå cosmicå era închipuitå ca un soi de traiectorie circularå, identificîndu–se cu Anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început si un sfîrsit, dar si posibilitatea de a „renaste“ în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp „nou“, „curat“ si „sfînt“, adicå un timp care nu fusese încå folosit si uzat.

Timpul înså renåstea, reîncepea, pentru cå Lumea era creatå din nou la începutul fiecårui An. Am våzut în capitolele precedente cît de important este mitul cosmogonic ca model exemplar al oricårui tip de creatie sau de constructie. Cosmogonia înseamnå si creare a Timpului, ba mai mult: cosmogonia fiind arhetipul oricårei „creatii“, Timpul cosmic pe care cosmogonia îl face så tîsneascå este modelul exemplar al tuturor celorlalte feluri de timp, adicå al Timpurilor proprii diverselor categorii de fåpturi care existå pe lume. Altfel spus, pentru omul religios al culturilor arhaice, orice creatie, orice existentå începe în Timp: înainte ca un lucru så existe nu poate exista nici timpul acestui lucru. Înainte så aparå Cosmosul nu exista timp cosmic. Înainte de aparitia unei anumite specii vegetale, timpul de care ea are nevoie aståzi så creascå, så rodeascå si så moarå nu exista. Orice creatie este deci imaginatå ca avînd loc la începutul Timpului, in principio. Timpul

tîsneste o dată cu prima aparitie a unei noi categorii de realităti existente. Mitul joacă, asadar, un rol atît de important pentru că arată cum anume si–a făcut aparitia o realitate.

Repetarea anuală a cosmogoniei

Mitul cosmogonic arată cum s–a ivit Cosmosul. În Babilon, în timpul ceremoniei akîtu, care se desfăsura în ultimele zile ale anului si în primele zile ale Anului Nou, era recitat solemn „Poemul Creatiei“, Enuma elish. Această recitare rituală actualiza lupta dintre Marduk si monstrul marin Tiamat, care avusese loc ab origine si care pusese capăt Haosului prin victoria finală a zeului. Marduk făurise Cosmosul din trupul ciopîrtit al lui Tiamat, iar pe om din sîngele demonului Kingu, principalul aliat al lui Tiamat. Că această comemorare a Creatiei este într–adevăr o reactualizare a actului cosmogonic ne–o dovedesc atît ritualurile, cît si formulele rostite în cursul ceremoniei.

Lupta dintre Tiamat si Marduk era redată printr–o confruntare între două grupuri de personaje; regăsim acelasi ceremonial la hititi, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit de Anul Nou, la egipteni si în tinutul Ras Shamra. Lupta dintre cele două grupuri de personaje repeta trecerea de la Haos la Cosmos, actualizînd cosmogonia. Evenimentul mitic redevenea prezent. „Să–l învingă mereu pe Tiamat si să–i grăbească sfîrsitul!“, striga conducătorul ceremonialului. Lupta, victoria si Creatia aveau loc chiar în această clipă, hic et nunc.

Deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică reluarea Timpului de la începuturile sale, adică refacerea Timpului primordial, a Timpului „pur“, cel care exista în momentul Creatiei. Anul Nou era asadar un prilej pentru „curătirea“ de păcate si alungarea demonilor sau măcar a unui tap ispăsitor. Nu este vorba doar de sfîrsitul efectiv al unui anumit interval de timp si de începutul unui alt interval (cum îsi imaginează, de pildă, un om modern), ci si de abolirea anului trecut si a timpului scurs. Acesta este de altfel sensul purificărilor rituale: o ardere, o anulare a păcatelor si a greselilor individului si ale comunităţii în ansamblu, si nu doar o simplă „purificare“.

Naurôz — Anul Nou persan — aminteste de ziua în care a avut loc Crearea Lumii si a omului. În ziua de Naurôz avea loc „înnoirea Creatiei“, cum spunea istoricul arab Albîruni. Regele rostea: „Iată o nouă zi, dintr–o nouă lună a unui nou an: trebuie să înnoim ceea ce timpul a învechit.“ Timpul învechise fiinta omenească, societatea, Cosmosul, si acest Timp distrugător era Timpul profan, durata propriu–zisă: trebuia abolit, pentru a reveni la momentul mitic în care lumea începuse să existe, scăldată într–un Timp „pur“, „puternic“ si sacru. Timpul profan scurs era abolit cu ajutorul riturilor care închipuiau un fel de „sfîrsit al lumii“. Stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor mortilor, confuzia socială de tipul Saturnaliilor, licenta erotică, orgiile si altele simbolizau întoarcerea Cosmosului în Haos. În ultima zi a anului, Universul se topea în Apele primordiale. Monstrul marin Tiamat, simbol al întunericului, al amorfului, al non–manifestatului, învia si devenea iarăsi amenintător. Lumea care existase de–a lungul unui an întreg dispărea cu adevărat. Deoarece Tiamat era din nou acolo, Cosmosul era anulat, iar Marduk era nevoit să–l creeze din nou, după ce–l înviase încă o dată pe Tiamat.4

Iată care era semnificatia acestei întoarceri periodice a lumii într–o modalitate haotică: toate „păcatele“ de peste an, tot ceea ce Timpul pîngărise si învechise, era nimicit în sensul fizic al termenului. Participînd în chip simbolic la nimicirea si la re–crearea Lumii, omul era si el creat din nou si renăstea, pentru că începea o existentă nouă. Cu fiecare An Nou, omul se simtea mai liber si mai curat, pentru că scăpase de povara greselilor si păcatelor sale. Se întorcea în Timpul mitic al Creatiei, un Timp sacru si

„puternic“: sacru pentru că era transfigurat de prezenta zeilor, „puternic“ pentru că era Timpul celei mai uriase creatii cunoscute vreodată, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia si lua parte la Facerea Lumii. În Orientul Apropiat, participa chiar, în timpuri străvechi, la această creatie (cf. cele două grupuri antagoniste care îi reprezintă pe Zeu si pe Monstrul marin).

Nu este greu de înteles de ce omul religios era urmărit de amintirea acestui Timp mitic, si de ce se străduia periodic să se întoarcă la el: in illo tempore, zeii ajunseseră la apogeul puterii. Cosmogonia este manifestarea divină supremă, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate. Omul religios este însetat de real si încearcă prin toate mijloacele care îi stau la îndemînă să se aseze la izvorul realităţii primordiale, cînd lumea era in statu nascendi.

Regenerarea prin întoarcerea la Timpul originar

Toate aceste lucruri s–ar cuveni dezvoltate, dar nu putem deocamdată mentiona decît două elemente esentiale, si anume: 10 prin repetarea anuală a cosmogoniei, Timpul era regenerat, reîncepea ca Timp sacru, deoarece coincidea cu acel illud tempus cînd Lumea începuse să existe; 20 participînd în mod ritual la „sfîrsitul Lumii“ si la „re–crearea“ ei, omul devenea contemporan cu illud tempus, deci se năstea din nou, îsi relua existenta de la capăt cu rezerva de forte vitale intactă, asa cum era ea în clipa cînd venise pe lume.

Cele două elemente sînt importante pentru că ne dezvăluie secretul comportamentului omului religios fată de Timp. Timpul sacru si puternic fiind Timpul originii, clipa desăvîrsită în care s–a făurit o realitate si în care această realitate s–a manifestat pe deplin, pentru prima oară, omul se va strădui periodic că ajungă din nou în acest Timp originar. Pe această reactualizare rituală a lui illud tempus al primei epifanii a unei realităti se bazează toate calendarele sacre: sărbătoarea nu este „comemorarea“ unui eveniment mitic (si deci religios), ci reactualizarea acestuia.

Timpul originii este prin excelentă Timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut realitatea cea mai cuprinzătoare, adică Lumea. Cum am putut vedea în capitolul precedent, cosmogonia slujeste asadar drept model exemplar pentru orice „creatie“, orice fel de „facere“. Din acelasi motiv, Timpul cosmogonic slujeste drept model tuturor Timpurilor sacre; pentru că, dacă Timpul sacru este acela în care s–au manifestat si au creat zeii, este limpede că Facerea Lumii este manifestarea divină cea mai cuprinzătoare si mai măreată.

Omul religios reactualizează deci cosmogonia nu numai de fiecare dată cînd „făureste“ ceva („lumea lui proprie“ — teritoriul locuit — sau o cetate, o casă etc.), ci si atunci cînd vrea să asigure o domnie fericită unui nou Suveran sau cînd trebuie să salveze recoltele amenintate, să poarte cu succes un război ori să facă o călătorie pe mare. Recitarea rituală a mitului cosmogonic joacă un rol important mai ales în vindecări, care au drept scop regenera-rea fiintei omenesti. În insulele Fidji, ceremonialul instalării unui nou suveran poartă numele de „Facerea Lumii“, iar acest ceremonial se repetă si pentru salvarea recoltelor amenintate. Cea mai largă aplicatie rituală a mitului cosmogonic se întîlneste probabil în Polinezia. Vorbele pe care Io le rostise in illo tempore pentru a crea Lumea au devenit formule rituale. Oamenii le repetă cu felurite prilejuri: pentru fecundarea unui pîntece sterp, pentru vindecarea bolilor, atît ale mintii, cît si ale trupului, la pregătirile de război, dar si în ceasul mortii ori pentru stimularea inspiratiei poetice.5

Mitul cosmogonic este, asadar, pentru polinezieni modelul arhetipal al tuturor „creatiilor“, oricare ar fi planul desfåsurårii lor: biologic, psihologic, spiritual. Deoarece recitarea ritualå a mitului cosmogonic implicå reactualizarea acestui eveniment primordial, cel pentru care este recitat mitul este proiectat în chip magic la „începuturile Lumii“ si devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a–si relua existenta de la capåt, de a se naste încå o datå. Conceptia subiacentå acestor rituri de vindecare ar fi cå Viata nu poate fi reparatå, ci doar re–creatå prin repetarea simbolicå a cosmogoniei, deoarece cosmogonia este modelul exemplar al oricårei creatii.

Putem întelege si mai bine functia regeneratoare a întoarcerii la Timpul originii dacå cercetåm mai în amånunt terapeutica arhaicå, ca de pildå cea a populatiei tibeto–birmane nakhi, din sud–vestul Chinei (provincia Yunnan). Ritualul de vindecare constå de fapt în recitarea solemnå a mitului Facerii Lumii, urmat de miturile originii bolilor (provocate de mînia Serpilor) si de aparitia primului saman–vindecåtor care le aduce oamenilor leacurile trebuincioase. Aproape toate ritualurile se referå la începuturi, la Timpul mitic cînd Lumea încå nu exista: „La început, pe cînd cerul, soarele, luna, stelele, planetele si påmîntul încå nu se iviserå, pe cînd nu era încå nimic etc.“ Urmeazå apoi cosmogonia si aparitia serpilor: „În vremea cînd s–a ivit cerul, cînd s–au råspîndit soarele, luna, stelele si planetele si påmîntul; cînd s–au nåscut muntii, våile, copacii si stîncile, tot atunci s–au aråtat serpii naga si dragonii etc.“ Se vorbeste apoi de aparitia primului vindecåtor si a leacurilor, cu precizarea: „Trebuie aråtat de unde vine leacul, altfel nu se poate vorbi despre el.“6

Se cuvine adåugat, în legåturå cu aceste rostiri magice cu scop medical, cå mitul originii leacurilor face întotdeauna parte din mitul cosmogonic. În terapeuticile primitive si traditionale, un leac nu este bun decît atunci cînd originea lui este amintitå în fata bolnavului. Un mare numår de incantatii din Orientul Apropiat si din Europa cuprind povestea bolii ori a demonului care a provocat–o si vorbesc despre momentul mitic în care o divinitate sau un sfînt a izbutit så stîrpeascå råul.7 Eficacitatea terapeuticå a incantatiei constå în faptul cå aceasta, rostitå ritual, reactualizeazå Timpul mitic al „originii“, atît al originii Lumii, cît si al originii bolii si a tratamentului.

Timpul „festiv“ si structura sårbåtorilor

Timpul originii unei realitåti, adicå Timpul întemeiat de prima sa aparitie, are o valoare si o functie exemplare; din acest motiv, omul se stråduieste så–l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate. Înså „prima manifestare“ a unei realitåti echivaleazå cu crearea sa de cåtre Fiinte divine sau semi–divine: regåsirea Timpului originii implicå asadar repetarea ritualå a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodicå a actelor creatoare înfåptuite de cåtre Fiintele divine in illo tempore alcåtuieste calendarul sacru, totalitatea sårbåtorilor. O sårbåtoare se desfåsoarå întotdeauna în Timpul originii. Si tocmai regåsirea acestui Timp originar, sacru, deosebeste comportamentul uman din timpul sårbåtorii de cel de dinainte ori de dupå sårbåtoare. În numeroase cazuri, ceea ce se petrece în timpul sårbåtorilor nu se deosebeste cu nimic de ceea ce se întîmplå în zilele obisnuite, înså omul religios este încredintat cå tråieste într–un alt Timp, cå a izbutit så se întoarcå în acel illud tempus mitic.

Cu prilejul ceremoniilor totemice anuale intichiuma, australienii arunta reiau itinerariul urmat de Stråmosul mitic al tribului din epoca altcheringa („vremea visului“). Se opresc în nenumåratele locuri unde s–a oprit Stråmosul si fac aceleasi gesturi pe care

le fåcuse acesta, in illo tempore. Pe durata întregii ceremonii postesc, nu poartå arme si se feresc de orice contact cu femeile sau cu membrii altor clanuri. Sînt cu totul cufundati în „vremea visului“.8

Sårbåtorile care au loc la fiecare an în insula Tikopia, din arhipelagul polinezian, reproduc „lucrårile zeilor“, actele prin care zeii, în Timpurile mitice, au alcåtuit Lumea asa cum este ea în zilele noastre.9 Timpul „festiv“, în care se tråieste pe durata ceremoniilor, se caracterizeazå prin anumite interdictii (tabuuri): zgomotul, jocurile, dansurile sînt cu desåvîrsire oprite. Trecerea de la Timpul profan la Timpul sacru este marcatå ritual de ruperea unui båt în douå. Numeroasele ceremonii care alcåtuiesc sårbåtorile periodice si care nu fac decît så repete gesturile exemplare ale zeilor nu se deosebesc, în aparentå, de activitåtile firesti: este vorba de repararea ritualå a bårcilor, de rituri legate de cultivarea plantelor comestibile (yam, taro si altele), de refacerea sanctuarelor. În realitate, toate aceste activitåti ceremoniale se deosebesc de aceleasi munci fåcute în zilele obisnuite prin faptul cå ele nu privesc decît anumite obiecte, care sînt într–un fel arhetipurile categoriilor respective, si prin aceea cå se desfåsoarå într–o atmosferå impregnatå de sacru. Într–adevår, indigenii sînt constienti cå reproduc în cele mai mici amånunte actele exemplare ale zeilor, asa cum acestia le înfåptuiserå in illo tempore.

Astfel, omul religios devine periodic contemporan cu zeii, în måsura în care reactualizeazå Timpul primordial în care s–au înfåptuit lucrårile divine. La nivelul civilizatiilor „primitive“, tot ceea ce face omul are un model transuman; chiar si în afara Timpului „festiv“, gesturile sale urmeazå modelele exemplare hotårîte de zei si de Stråmosii mitici. Aceastå imitatie poate înså deveni din ce în ce mai putin corectå; modelul riscå så fie deformat sau chiar uitat. Reactualizårile periodice ale gesturilor divine, sårbåtorile religioase au drept scop så–i învete pe oameni modelele sacre. Repararea ritualå a bårcilor sau cultivarea ritualå a plantelor (yam, de pildå) nu mai seamånå cu aceleasi munci desfåsurate în afara perioadelor sacre. Ele sînt mai exacte, mai apropiate de modelele divine, si sînt în acelasi timp rituale, fiind cålåuzite de o intentie religioaså. Ceremonialul reparårii unei bårci nu are nici o legåturå cu faptul cå barca trebuie reparatå, ci aratå cå, în vremurile mitice, zeii le–au aråtat oamenilor cum anume se reparå bårcile. Nu mai este vorba de o operatie empiricå, ci de un act religios, de o imitatio dei. Lucrul care trebuie reparat nu este doar unul dintre cele care alcåtuiesc numeroasa categorie a „bårcilor“, ci un arhetip mitic: barca de care zeii s–au folosit „in illo tempore“. Timpul în care are loc repararea ritualå a bårcilor aminteste de Timpul primordial, adicå Timpul în care lucrau zeii.

Exemplul pe care l–am analizat nu se poate aplica la toate tipurile de sårbåtori periodice. Ceea ce ne intereseazå nu este morfologia sårbåtorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sårbåtori. Se poate spune cå Timpul sacru este mereu acelasi, alcåtuind „un sir de eternitåti“ (Hubert si Mauss). Oricît de complexå ar fi o sårbåtoare religioaså, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc ab origine si care este readus în prezent în chip ritual. Participantii devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies“ din timpul lor istoric, adicå din Timpul alcåtuit din totalitatea evenimentelor profane, personale si interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu acelasi si care apartine Eternitåtii. Omul religios ajunge periodic în Timpul mitic si sacru, la Timpul originii, care „nu se scurge“, pentru cå nu ia parte la durata temporalå profanå, fiind alcåtuit dintr–un prezent etern, recuperabil la nesfîrsit.

Omul religios simte nevoia så se cufunde perio-dic în acest Timp sacru si indestructibil, fiind încredintat că acesta determină celălalt timp, obisnuit, durata profană în care se desfăsoară orice existentă omenească. Prezentul etern al evenimentului mitic determină durata profană a evenimentelor istorice. Ca să dăm un singur exemplu, hierogamia divină, care a avut loc in illo tempore, a îngăduit unirea sexuală, omenească. Unirea dintre zeu si zeită se petrece într–o clipă atemporală, într–un prezent vesnic; unirea sexuală dintre oameni, cînd nu este rituală, se desfăsoară în duratá, în Timpul profan. Timpul sacru, mitic, întemeiază si Timpul existential, istoric, slujindu–i acestuia drept model exemplar. Altfel spus, totul există datoritá fiintelor divine ori semidivine. „Originea" realitátilor si a Vietii însesi este religioasă. Planta yam poate fi cultivatá si consumatá în chip „obisnuit" pentru că este cultivatá si consumatá periodic în chip ritual. Iar aceste ritualuri pot fi îndeplinite pentru că zeii le–au dezvăluit in illo tempore, creînd omul si planta yam si arătîndu–le oamenilor cum anume această plantă comestibilă poate fi cultivatá si consumatá.

Dimensiunea sacrá a Vietii se regăseste din plin în sărbătoare, cînd se experimentează sfintenia existentei omenesti ca lucrare a zeilor. În restul timpului, omul poate oricînd uita ceea ce este fundamental, si anume că existenta nu este „datá" de către ceea ce modernii numesc „Naturá", ci este o creatie a Celorlalti, adică zeii sau Fiintele semidivine. În schimb, sărbătorile redau dimensiunea sacrá a existentei, amintind cum anume zeii sau Strămosii mitici au făcut omul si i–au împărtăsit comportamentele sociale si muncile practice.

Dintr–un anumit punct de vedere, această „iesire" periodică din Timpul istoric, si mai ales consecintele ei pentru existenta globală a omului religios, ar putea aduce cu o respingere a libertătii creatoare. Este vorba de fapt de o vesnică întoarcere in illo tempore, într–un trecut care este „mitic" si nu are nimic istoric. S–ar putea conchide că această eternă repetare a gesturilor exemplare dezvăluite de zei ab origine împiedică orice progres uman si para-lizează orice elan creator. Concluzia este justificată, dar numai în parte, deoarece omul religios, chiar si cel mai „primitiv", nu se împotriveste progresului, în principiu, ci îl acceptă, atribuindu–i însă o origine si o dimensiune divine. Tot ceea ce, din perspectiva modernă, ni s–ar părea aducător de „progres" (de orice fel — social, cultural, tehnic si asa mai departe) în comparatie cu o situatie anterioară, a fost asumat de către societătile primitive în decursul lungii lor istorii, ca un sir de revelatii divine. Deocamdată nu interesează acest aspect al problemei. Importantă este întelegerea semnificatiei religioase a repetării gesturilor divine. Pare destul de limpede că, simtind nevoia să reproducă la nesfîrsit aceleasi gesturi exemplare, omul religios doreste si încearcă să trăiască în preajma zeilor.

Omul — contemporan periodic cu zeii

Capitolul precedent, privitor la simbolismul cosmologic al oraselor, templelor si caselor, ne–a arătat că acesta se leagă de ideea unui „Centru al Lumii". Experienta religioasă cuprinsă în simbolismul Centrului ar putea fi următoarea: omul doreste să se aseze într–un spatiu „deschis către înalt, aflat în comunicare cu lumea divină". Asezarea în preajma unui „Centru al Lumii" nu înseamnă altceva decît asezarea în preajma zeilor.

Regăsim aceeasi dorintă de apropiere de zei dacă analizăm semnificatia sărbătorilor religioase. Cel ce se cufundă în Timpul sacru de origine devine „contemporan cu zeii", deci trăieste în preajma lor, chiar dacă această prezentă este tainică, în sensul că nu este întotdeauna vizibilă. Intentionalitatea descifrată în experienta Spatiului si a Timpului

sacru dezvăluie dorinta de întoarcere la o stare primordială, cînd zeii si Strămosii mitici erau prezenti, fiind pe cale de a crea Lumea, ori de a o orîndui, ori de a le arăta oamenilor temeiurile civilizatiei. Această „stare primordială“ nu este de ordin istoric si nu poate fi calculată cronologic; este vorba de o anterioritate mitică, de Timpul „originii“, de ceea ce s–a petrecut „la începuturi“, in principio.

Or, „la începuturi“, Fiintele divine sau semidivine îsi făceau lucrarea pe Pământ. Nostalgia „originilor“ este asadar de natură religioasă. Omul doreste să regăsească prezenta activă a zeilor, doreste să trăiască în Lumea proaspătă, curată si „puternică“, asa cum a iesit ea din mîinile Creatorului. Nostalgia perfectiunii începuturilor explică în mare parte întoarcerea periodică in illo tempore. S–ar putea spune, în termeni crestini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului“, cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios si ideologic este cu totul altul decît cel al iudeo–crestinismului. Însă Timpul mitic pe care omul se străduieste să–l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezenta divină, si putem spune că dorinta lui de a se afla în prezenta zeilor si într–o lume desăvîrsită (pentru că abia a luat nastere) corespunde nostalgiei stării paradiziace.

Această dorintă a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, strădania lui de a retrăi o situatie mitică, cea de la începuturi, ar putea părea nefiresti si umilitoare în conceptia modernă. Această nostalgie duce inevitabil la repetarea neîncetată a unui număr limitat de gesturi si de comportamente. Se poate spune chiar, pînă la un anumit punct, că omul religios, mai ales cel din societătile „primitive“, este prin excelentă un om paralizat de mitul eternei reîntoarceri. Un psiholog din zilele noastre ar încerca să descifreze într–un asemenea comportament spaima în fata noului, refuzul de a asuma responsabilitatea unei existente autentice si istorice, nostalgia unei stări „paradiziace“, tocmai pentru că era embrionară si nu se desprinsese cu totul de Natură.

Subiectul este mult prea complex pentru a putea fi abordat aici si depăseste de altfel sfera preocupărilor noastre, pentru că pune problema opozitiei dintre omul modern si cel premodern. Trebuie totusi să subliniem că omul religios al societătilor primitive nu refuză nicidecum să–si asume responsabilitatea unei existente autentice. Dimpotrivă, după cum am văzut si cum vom mai avea prilejul să constatăm, el îsi asumă cu mult curaj responsabilităti enorme, cum ar fi de pildă participarea la crearea Cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vietii plantelor si animalelor si altele. Este vorba însă de un alt fel de responsabilitate decît cele pe care le socotim ca fiind singurele autentice si valabile. Este o responsabilitate pe plan cosmic, spre deosebire de cele de ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc civilizatiile moderne. Din perspectiva existentei profane, omul nu–si recunoaste altă responsabilitate în afară de aceea fată de sine însusi si fată de societate. Pentru el, Universul nu alcătuieste de fapt un Cosmos, o unitate vie si articulată, ci este pur si simplu totalitatea rezervelor materiale si a energiilor fizice ale planetei, iar grija de căpetenie a omului modern este de a nu epuiza cumva resursele economice ale globului. Din punct de vedere existential însă, „primitivul“ se situează întotdeauna într–un context cosmic. Experienta lui personală nu este lipsită nici de autenticitate, nici de profunzime, însă ea pare pentru omul modern lipsită de autenticitate sau copilărească, pentru că este exprimată într–un limbaj cu care nu sîntem obisnuiti.

Ca să revenim la ceea ce spuneam mai înainte, nu sîntem îndreptătiti să vedem în întoarcerea periodică în Timpul sacru al originii o respingere a lumii reale si o evadare în vis si imaginar. Dimpotrivă, si aici găsim obsesia ontologică, această trăsătură esentială a omului societătilor primitive si arhaice. Pentru că, de fapt, dorinta de întoarcere la Timpul

originii înseamnå deopotrivå dorinta de a regåsi prezenta zeilor si Lumea puternicå, proaspåtå si curatå, asa cum era ea in illo tempore. Aceasta înseamnå o sete de sacru si în acelasi timp o nostalgie a Fiintei. Pe plan existential, experienta constå în certitudinea de a putea reîncepe viata, periodic, cu maximum de „sanse“. Viziunea optimistå asupra existentei este însotitå de o adeziune totalå la Fiintå. Prin toate comportamentele sale, omul religios aratå cå nu crede decît în Fiintå, cå participarea sa la Fiintå este asiguratå de revelatia primordialå, al cårei paznic este. Miturile reprezintå totalitatea acestor revelatii primordiale.

Mit = Model exemplar

Mitul relateazå o întîmplare sacrå, adicå un eveniment primordial care s–a petrecut la începuturile Timpului, ab initio.10 Relatarea unei întîmplåri sacre echivaleazå înså cu dezvåluirea unui mister, pentru cå personajele mitului nu sînt fiinte umane, ci zei sau Eroi civilizatori, asa cå gestele lor sînt asemenea unor taine, pe care omul nu le–ar fi putut cunoaste dacå nu i–ar fi fost dezvåluite. Mitul este deci povestea a ceea ce s–a petrecut in illo tempore, relatarea a ceea ce zeii sau fiintele divine au fåcut la începuturile Timpului; „a povesti“ un mit înseamnå a spune ceea ce s–a petrecut ab origine. O datå „spus“, adicå „dezvåluit“, mitul devine adevår apodictic, temei al adevårului absolut. „Asa este pentru cå se spune cå asa este“, afirmå eschimosii netsilik pentru a dovedi temeinicia istoriei lor sacre si a traditiilor lor religioase. Mitul consemneazå aparitia unei noi „situatii“ cosmice sau a unui eveniment primordial, fiind asadar, întotdeauna, relatarea unei „creatii“: mitul spune cum anume s–a fåcut un lucru, cum a început så fie. Iatå de ce mitul este legat de ontologie, pentru cå nu vorbeste decît de realitåti, de ceea ce s–a petrecut cu adevårat, de ceea ce s–a manifestat din plin.

Este vorba, fårå îndoialå, de realitåti sacre, pentru cå sacrul este realul prin excelentå. Nimic din ceea ce tine de sfera profanului nu ia parte la Fiintå, pentru cå profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar. Cum vom putea constata în cele ce urmeazå, munca agricolå este un rit dezvåluit de zei sau de Eroii civilizatori, fiind asadar un act real si totodatå semnificativ. Într–o societate desacralizatå, munca agricolå este un act profan, justificat doar de profitul economic. Påmîntul este lucrat pentru a da foloase, hranå si cîstig. Golitå de simbolismul religios, munca agricolå devine „opacå“ si istovitoare, nu are nici o semnificatie si nu îngåduie nici o „deschidere“ cåtre universal, cåtre lumea spiritualå.

Nici un zeu, nici un Erou civilizator n–a dezvåluit vreodatå un act profan. Tot ceea ce au fåcut zeii sau Stråmosii, deci tot ceea ce istorisesc miturile despre activitatea lor creatoare, tine de sfera sacrului, deci ia parte la Fiintå. În schimb, ceea ce oamenii fac din proprie initiativå, fårå a urma un model mitic, tine de profan, fiind asadar un lucru zadarnic si iluzoriu, prin urmare ireal. Cu cît omul este mai religios, cu atît are la îndemînå mai multe modele exemplare pentru comportamentele si actiunile sale. De asemenea, cu cît omul este mai religios, cu atît este mai integrat în real, riscînd mai putin så se risipeascå în fapte neexemplare, „subiective“ — în cele din urmå aberante.

Existå un aspect al mitului care se cuvine subliniat: mitul înfåtiseazå sacralitatea absolutå, pentru cå relateazå activitatea creatoare a zeilor, dezvåluie sacralitatea lucrårii lor. Altfel spus, mitul înfåtiseazå izbucnirile diverse si adesea dramatice ale sacrului în lume. Din acest motiv, la multi primitivi, miturile nu pot fi rostite oricum si oricînd, ci doar în cursul anotimpurilor mai bogate sub aspect ritual (toamnå, iarnå) sau între ceremoniile religioase, deci într–un rågaz de timp sacru. Lumea este întemeiatå de fapt

prin izbucnirea sacrului, istorisitå de mit. Fiecare mit aratå cum anume o realitate a ajuns så existe, fie cå este vorba de realitatea totalå, Cosmosul, ori de o parte a acesteia — o insulå, o specie vegetalå, o institutie umanå. Cînd se aratå cum anume au ajuns lucrurile så existe, se oferå si o explicatie a acestei existente, precum si un råspuns, indirect, la o altå întrebare: de ce existå aceste lucruri? Acest „de ce“ este întotdeauna legat de „cum“, pentru cå atunci cînd se aratå cum a luat nastere un lucru, se înfåtiseazå si izbucnirea în Lume a sacrului, cauzå ultimå a oricårei existente reale.

Pe de altå parte, fiind o lucrare divinå, deci o izbucnire a sacrului, orice creatie este în acelasi timp o izbucnire de energie creatoare în Lume. Orice creatie este rodul unui preaplin. Zeii creeazå dintr–un exces de putere, dintr–o energie neståvålitå. Creatia este rodul unui prisos de substantå ontologicå. Din acest motiv, mitul care povesteste aceastå ontofanie sacrå, aceastå manifestare victorioaså a preaplinului fiintei, devine modelul exemplar al tuturor activitåtilor omenesti: doar el poate dezvålui ceea ce este real, supraabundent, eficient. „Trebuie så facem ceea ce au fåcut zeii la început“, spune un text indian (Satapatha Brahmaña, VII, 2, I, 4). „Asa au fåcut zeii, asa fac oamenii“, adaugå Taittriya Brahmaña (I, 5, IX, 4). Cea mai importantå functie a mitului este deci de a „fixa“ modelele exemplare ale tuturor riturilor si ale tuturor activitåtilor omenesti semnificative: hranå, sexualitate, muncå, educatie etc. Comportîndu–se ca fiintå umanå pe deplin responsabilå, omul imitå gesturile exemplare ale zeilor, le repetå actiunile, fie cå este vorba de o simplå functie fiziologicå, precum alimentatia, ori de o activitate socialå, economicå, culturalå, militarå si asa mai departe.

Numeroase mituri din Noua Guinee vorbesc despre lungi cålåtorii pe mare, oferind astfel „modele pentru navigatorii actuali“, dar si pentru orice altå activitate, „fie cå este vorba de dragoste, de råzboi, de pescuit, de aducere a ploii sau de orice altceva… Povestirea oferå precedente pentru diferitele momente ale constructiei unei coråbii, pentru tabuurile sexuale pe care le implicå si asa mai departe“. Cåpitanul care porneste pe mare îl întruchipeazå pe eroul mitic Aori. „Poartå îmbråcåmintea pe care o purta Aori, potrivit mitului; ca si Aori, are chipul înnegrit, iar în plete, un love asemånåtor cu acela pe care Aori l–a smuls de pe fruntea lui Iviri. Dåntuieste la poalele muntelui si–si întinde bratele tot asa cum Aori îsi întindea aripile… Un pescar mi–a spus cå, atunci cînd se pregåtea så prindå pesti (cu arcul), se credea Kivavia. Nu cerea mila si ajutorul eroului mitic, ci se identifica de–a dreptul cu acesta.“11

Acest simbolism al precedentelor mitice se regåseste si în alte culturi primitive. J. P. Harrington scrie, cu privire la tribul karuk din California: „Tot ceea ce fåcea indianul karuk urma întocmai pilda a ceea ce fåcuserå ikxareyavii în timpurile mitice. Acesti ikxareyavi locuiau în America înaintea sosirii indienilor. Nestiind cum så redea acest cuvînt, indienii karuk din zilele noastre propun termeni ca «printi», «conducåtori», «îngeri»… N–au råmas alåturi de ei decît atît cît a fost nevoie ca så–i învete toate obiceiurile, spunîndu–le de fiecare datå celor din tribul karuk: «Iatå cum ar face oamenii.» Faptele si vorbele lor sînt si aståzi pomenite în formulele magice ale indienilor karuk.“12

Aceastå repetare fidelå a modelelor divine are un dublu rezultat: pe de o parte, imitîndu–i pe zei, omul se mentine în sacru si, prin urmare, în realitate; pe de altå parte, datoritå reactualizårii neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sanctificatå. Comportarea religioaså a oamenilor contribuie la mentinerea sfinteniei lumii.

Reactualizarea miturilor

Se cuvine så amintim aici cå omul religios îsi asumå o umanitate al cårei model este transuman, transcendent. El nu se recunoaste ca fiind cu adevårat om decît în måsura în care imitå zeii, Eroii civilizatori ori Stråmosii mitici. Altfel spus, omul religios se doreste altfel decît este pe planul experientei sale profane. Omul religios nu este dat, el se fåureste pe sine, apropiindu–se de modelele divine, care sînt påstrate de mituri, de istoria gestelor divine. Prin urmare, omul religios se socoteste si el fåurit de Istorie asemenea omului profan, cu deosebirea cå singura Istorie care îl intereseazå este Istoria sacrå dezvåluitå de mituri, adicå Istoria zeilor, în vreme ce omul profan se vrea constituit doar de Istoria umanå, adicå tocmai de totalitatea faptelor care nu prezintå pentru omul religios nici cel mai mic interes, pentru cå este lipsitå de modele divine. Trebuie spus cå, încå de la început, omul religios îsi asazå modelul pe un plan transuman, cel dezvåluit de mituri. El nu devine cu adevårat om decît dacå se supune învåtåturii miturilor, dacå–i imitå pe zei.

O astfel de imitatio dei implicå uneori, pentru primitivi, o mare responsabilitate. Dupå cum am våzut, unele sacrificii sîngeroase îsi gåsesc justificarea într–un act divin primordial: in illo tempore, zeul a ucis monstrul marin si l–a sfîrtecat pentru a crea Cosmosul. Omul repetå aceastå jertfå sîngeroaså, cîteodatå omeneascå, atunci cînd trebuie så întemeieze un sat, un templu ori o caså. Consecintele posibile ale unei imitatio dei reies destul de limpede din mitologiile sau ritualurile a numeroase popoare primitive. De pildå, dupå miturile paleocultivatorilor, omul a ajuns ceea ce este aståzi — muritor, sexualizat si silit så muncească — în urma unui omor primordial: înainte de epoca miticå, o Fiintå divinå, uneori o femeie ori o fatå, alteori un copil sau un bårbat, s–a låsat cuprinså de flåcåri pentru ca din trupul såu ars så creascå mai apoi tuberculi sau pomi fructiferi. Acest prim omor a schimbat cu totul modul de a fi al existentei omenesti. Arderea Fiintei divine a inaugurat atît nevoia de hranå, cît si fatalitatea mortii, precum si sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vietii. Trupul divinitåtii arse a devenit hranå, iar sufletul a coborît pe Påmînt, unde a întemeiat Împåråtia Mortilor. Ad. E. Jensen, care a dedicat un studiu important acestor divinitåti, numite de el dema, a aråtat foarte limpede cå omul, hrånindu–se sau murind, ia parte la existenta acestor dema.13

Pentru toate popoarele paleocultivatoare, evocarea periodicå a întîmplårii primordiale care a întemeiat actuala conditie umanå este de cea mai mare importantå. Toatå viata lor religioaså este o comemorare, o rememorare. Amintirea reactualizatå prin rituri (prin repetarea omorului primordial) detine un rol hotårîtor: nu trebuie uitat ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Adevåratul påcat este uitarea: fata care råmîne singurå vreme de trei zile într–o colibå întunecoaså, la primul ciclu menstrual, fårå så poatå sta de vorbå cu cineva, se comportå astfel pentru cå fata miticå ucisă si preschimbatå în Lunå a råmas timp de trei zile în întuneric; dacå tînåra catamenialå încalcå regula tåcerii si vorbeste, se face vinovatå de uitarea unei întîmplåri primordiale. Memoria personalå nu intrå în joc: unicul lucru important este rememorarea evenimentului mitic, singurul cu rol creator. Doar mitul primordial poate påstra istoria adevåratå, istoria conditiei umane, si doar aici trebuie cåutate si gåsite principiile si paradigmele oricårui comportament.

În acest stadiu de culturå se întîlneste canibalismul ritual. Prima grijå a canibalului pare så fie de naturå metafizicå, pentru cå el nu trebuie så uite ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Volhardt si Jensen au aråtat foarte bine acest lucru: uciderea si devorarea scroafelor cu prilejul sårbåtorilor, consumarea primilor tuberculi din recoltå înseamnå, de

fapt, ospătul din trupul divin, acelasi cu ospătul canibalilor. Jertfirea scroafelor, vînătoarea de capete, canibalismul se leagă în chip simbolic de strîngerea tuberculilor ori a nucilor de cocos. Volhardt14 a fost cel care a descoperit sensul religios al antropofagiei si responsabilitatea umană asumată de către canibal. Planta comestibilă nu este dată în Natură, ci este rodul unui asasinat, pentru că astfel a fost ea creată la începuturile Lumii. Vînătoarea de capete, jertfele omenesti, canibalismul au fost acceptate de către om, care si–a asumat astfel viata plantelor. Volhardt a subliniat acest lucru pe bună dreptate: canibalul îsi asumă responsabilitatea în lume, canibalismul nu este un comportament „natural“ al omului „primitiv“ (si nici nu se regăseste de altfel la nivelurile cele mai arhaice de cultură), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasă a vietii. Pentru ca lumea vegetală să poată supravietui, omul trebuie să ucidă si să fie ucis; el trebuie de asemenea să–si asume sexualitatea pînă la limita extremă, adică orgia. Este ceea ce spune un cîntec abisinian: „Cea care încă nu a zămislit, să zămisleascâ; cel care încă nu a ucis, să ucidă!“ Este un fel de a arăta că ambele sexe sînt condamnate să–si asume destinul.

Înainte de a încerca să judecăm canibalismul, trebuie să ne amintim că acesta se datorează Fiintelor supranaturale, care l–au întemeiat însă pentru a le permite oamenilor să–si asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a–i obliga să asigure continuitatea vietii vegetale. Responsabilitatea este asadar de natură religioasă. Este ceea ce afirmă canibalii din tribul uitoto: „Traditiile noastre sînt mereu vii, chiar atunci cînd nu dansăm; dar facem ceea ce facem numai pentru a putea dansa.“ Dansurile constau în repetarea tuturor evenimentelor mitice, deci si a primului omor urmat de antropofagie.

Am amintit acest exemplu pentru a arăta că imi-tatio dei nu este concepută, la primitivi si în civilizatiile paleo–orientale, în chip idilic; dimpotrivă, ea implică o mare responsabilitate umană. Chiar atunci cînd considerăm o societate „sălbatică“, nu trebuie să uităm că faptele cele mai barbare si comportamentele cele mai aberante urmează modele transumane, divine. Aceasta este însă o altă problemă, pe care nu o vom aborda aici, pentru că nu ne propunem să aflăm cum anume, în urma căror degradări si neîntelegeri, unele comportamente religioase ajung să se deterioreze si să devină aberante. Ceea ce trebuie subliniat este că omul religios dorea să–i imite pe zei si credea că o face chiar atunci cînd faptele sale ajungeau la nebunie, josnicie si crimă.

Istorie sacră, Istorie, istoricism

Omul religios cunoaste, asadar, două feluri de Timp: profan si sacru. O durată evanescentă si un „sir de vesnicii“ periodic recuperabile în timpul sărbătorilor, care alcătuiesc calendarul sacru. Timpul liturgic al calendarului se desfăsoară în cerc închis, fiind Timpul cosmic al Anului, sanctificat de „lucrările zeilor“. Si pentru că lucrarea divină cea mai măreată a fost Facerea Lumii, comemorarea cosmogoniei joacă un rol însemnat în multe religii. Anul Nou coincide cu ziua dintîi a Creatiei. Anul este dimensiunea temporală a Cosmosului. La trecerea anului, se spune: „A trecut Lumea.“

Orice An Nou înseamnă repetarea cosmogoniei, re–crearea Lumii si totodată „crearea“ Timpului, regenerarea lui printr–un „nou început“. Mitul cosmogonic slujeste deci drept model exemplar pentru orice „creatie“ sau „constructie“ si este chiar folosit ca mijloc ritual de vindecare. Devenind din nou, în chip simbolic, contemporan cu Creatia, omul se întoarce la preaplinul primordial. Bolnavul se vindecă pentru că ia viata de la capăt, cu o încărcătură de energie intactă.

Sårbåtoarea religioaså este reactualizarea unui eveniment primordial, a unei „întîmplări sacre“, ai cărei actori sînt zeii sau Fiintele semidivine. Or, „întîmplarea sacrå“ este povestitå în mituri. Prin urmare, cei ce iau parte la sårbåtoare devin contemporani cu zeii si cu Fiintele semidivine, tråind în Timpul primordial sanctificat de prezenta si activitatea zeilor. Calendarul sacru regenereazå periodic Timpul, fåcîndu–l så coincidå cu Timpul originii, adicå Timpul „puternic“ si „pur“. Experienta religioaså a sårbåtorii, adicå participarea la sacru, le îngåduie oamenilor så tråiascå periodic în preajma zeilor. De aici decurge importanta capitalå a miturilor în toate religiile premozaice, pentru cå miturile povestesc despre gestele zeilor, iar aceste geste slujesc drept modele exemplare tuturor activitåtilor omenesti. În måsura în care îi imitå pe zei, omul religios tråieste în Timpul originii, adicå Timpul mitic, „iesind“ din durata profanå pentru a se întoarce într-un Timp „imobil“, „vesnic“.

Deoarece miturile alcåtuiesc pentru el „povestea sfîntå“, omul religios din societåtile primitive nu trebuie nicidecum så le uite: reactualizînd miturile, el se apropie de zei si ia parte la sfintenie. Existå înså si „întîmplări divine tragice“, iar omul, reactualizîndu–le periodic, îsi asumå o mare responsabilitate fatå de sine si fatå de Naturå. Canibalismul ritual, de pildå, este urmarea unei conceptii religioase tragice.

Asadar, reactualizîndu–si miturile, omul religios se stråduieste så se apropie de zei si så ia parte la Fiintå; imitarea modelelor exemplare divine reprezintå dorinta lui de sfintenie si în acelasi timp nostalgia sa ontologicå.

În religiile primitive si arhaice, eterna repetare a gesturilor divine se justificå drept imitatio dei. Calendarul sacru reia în fiecare an aceleasi sårbåtori, care comemoreazå aceleasi întîmplări mitice. De fapt, calendarul sacru nu este altceva decît acea „eternå reîntoarcere“ a unui numår limitat de gesturi divine, iar acest lucru este valabil nu doar în religiile primitive, ci în toate celelalte religii, deoarece calendarul sårbåtorilor reprezintå o întoarcere periodicå a acelorasi stări primordiale, deci reactualizarea aceluiasi Timp sacru. Reactualizarea acelorasi întîmplări mitice este speranta cea mai mare a omului religios, care–si regåseste cu fiecare reactualizare sansa de a–si schimba existenta, de a o face asemånåtoare modelului divin. Eterna repetare a gesturilor exemplare si eterna întîlnire cu acelasi Timp mitic al originii, sanctificat de zei, nu implicå pentru omul religios din societåtile primitive si arhaice o viziune pesimistå asupra vietii; dimpotrivå, datoritå acestei „eterne reîntoarceri“ la izvoarele sacrului si ale realului, existenta omeneascå i se pare a fi mîntuitå de nimicnicie si de moarte.

Perspectiva se schimbå cu totul atunci cînd sensul religiozitåtii cosmice se întunecå, asa cum se întîmplå în unele societåti mai evoluate, cînd elitele intelectuale se desprind treptat de tiparele religiei traditionale. Sanctificarea periodicå a Timpului cosmic se dovedeste în acest caz inutilå si neînsemnatå. Zeii nu mai sînt accesibili prin ritmurile cosmice. Semnificatia religioaså a repetårii gesturilor exemplare s–a pierdut. Or, repetarea golitå de continutul såu religios duce în chip necesar la o viziune pesimistå asupra existentei. Cînd nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordialå si de regåsire a prezentei tainice a zeilor, cînd este desacralizat, Timpul ciclic devine înspåimîntåtor, semånînd cu un cerc care se învîrte fårå oprire în jurul propriului centru, repetîndu–se la nesfîrsit.

Este ceea ce s–a petrecut în India, unde a luat nastere complexa doctrinå a ciclurilor cosmice (yuga). Un ciclu complet, numit mahayuga, durează 12 000 de ani, sfîrsindu–se cu o „disolutie“ — pralaya —, care se repetå în chip mai radical la capåtul fiecårei mii de

cicluri, devenind mahapralaya, adicå „Marea Disolutie“. Schema exemplarå „creatie–distrugere–creatie“ se repetå la nesfîrsit. Cei 12 000 de ani care alcåtuiesc un mahayuga sînt socotiti „ani divini“, fiecare dintre ei durînd 360 de ani, ceea ce înseamnå în total 4 320 000 ani într–un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea mahayuga alcåtuiesc o „formå“ (kalpa), iar paisprezece kalpa alcåtuiesc un manvantara (numit astfel pentru cå se presupune cå fiecare manvantara este condus de cåtre un Manu, Stråmosul–Rege mitic). Un kalpa durează cît o zi din viata lui Brahma; un alt kalpa, cît o noapte. O sutå de asemenea „ani“ ai lui Brahma, adicå 311 000 miliarde de ani omenesti, alcåtuiesc viata Zeului. Aceastå duratå considerabilå a vietii lui Brahma nu ajunge înså så epuizeze Timpul, pentru cå zeii nu sînt vesnici, iar creatiile si distrugerile cosmice continuå ad infinitum.15

Iatå, asadar, ce înseamnå de fapt „eterna reîntoarcere“, eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea si re-crearea sa periodicå, adicå „Anul–Cosmos“ în conceptia primitivå, golitå înså de continutul religios. Doctrina ciclurilor yuga a fost elaboratå de cåtre elitele intelectuale si, chiar dacå a devenit o doctrinå panindianå, nu trebuie så ne imaginåm cå latura sa înspåimîntåtoare era cunoscutå de cåtre toate populatiile din India. Elitele religioase si filozofice erau singurele care se simteau cuprinse de disperare în fata Timpului ciclic, care se repeta la nesfîrsit, pentru cå aceastå „eternå reîntoarcere“ implica, în gîndirea indianå, eterna reîntoarcere la existentå datoritå legii cauzalitåtii universale, karma. Pe de altå parte, Timpul era asimilat iluziei cosmice (maya), iar eterna reîntoarcere la existentå însemna prelungirea la nesfîrsit a suferintei si a sclaviei. Singura sperantå a elitelor religioase si filozofice era ne–întoarcerea la existentå, abolirea karmei sau, altfel spus, eliberarea definitivå (mokÑa), implicînd transcendenta Cosmosului.16

Si Grecia a cunoscut mitul eternei reîntoarceri, iar filozofii din epoca tîrzie au împins la limita extremå conceptia Timpului circular. Cum spune atît de frumos H. Ch. Puech, „dupå vestita definitie platonicianå, timpul, care determinå si måsoarå revolutia sferelor ceresti, este imaginea miscåtoare a vesniciei nemiscate, pe care o imitå desfåsurîndu–se în cerc. Prin urmare, întreaga devenire cosmicå, precum si durata acestei lumi de creatie si de coruptie, care este lumea noastrå, se vor dezvolta în cerc sau dupå o succesiune nesfîrsitå de cicluri în decursul cårora aceeasi realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi si unor alternative imuabile. Nu numai cå aceeasi cantitate de fiintå se påstreazå fårå ca nimic så se piardå ori så se creeze, ci mai mult, unii gînditori de la sfîrsitul Antichitåtii — pitagoricieni, stoici, platonicieni — ajung så admitå cå în interiorul fiecåruia dintre aceste cicluri de duratå, aiones sau aeva, se reproduc aceleasi situatii care s–au produs în ciclurile anterioare si se vor reproduce si în ciclurile urmåtoare — la nesfîrsit. Nici o întîmplare nu este unicå si nu se produce o singurå datå (de pildå condamnarea si moartea lui Socrate), ci ea s–a mai produs si se va mai produce, fårå încetare; aceiasi indivizi au apårut, apar si vor reapårea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însusi. Durata cosmicå este repetare si anakuklesis, eternå reîntoarcere“.17

Fatå de religiile arhaice si paleo–orientale, precum si fatå de conceptiile mitico–filozofice ale Eternei Reîntoarceri, asa cum au luat ele nastere în India si în Grecia, iudaismul vine cu o inovatie capitalå. În iudaism, Timpul are un început si va avea un sfîrsit. Ideea de Timp ciclic este depåsitå. Iahve nu se mai manifestå în Timpul cosmic (cum se întîmplå cu zeii altor religii), ci într–un Timp istoric, care este ireversibil. Fiecare

nouå manifestare a lui Iahve în Istorie nu mai este reductibilå la o manifestare anterioarå. Cåderea Ierusalimului întruchipeazå mînia lui Iahve împotriva poporului såu, înså este altå mînie decît aceea pe care Iahve o aråtase la cåderea Samariei. Gesturile sale sînt interventii personale în Istorie si nu–si dezvåluie întelesul adînc decît pentru poporul såu, poporul pe care Iahve l–a ales. Evenimentul istoric dobîndeste de aceastå datå o nouå dimensiune, devenind o teofanie.18

Crestinismul merge si mai departe în valorizarea Timpului istoric. Pentru cå Dumnezeu s–a întrupat si si–a asumat o existentå umanå istoriceste conditionatå, Istoria poate fi sanctificatå. Acel illud tempus de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine precizat — Timpul în care Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii —, care a fost înså sfintit de prezenta lui Cristos. Crestinul din zilele noastre care participå la Timpul liturgic se întoarce în acel illud tempus în care a tråit, a suferit si a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Si pentru crestin, calendarul sacru reia la nesfîrsit aceleasi întîmplåri din viata lui Cristos, înså aceste întîmplåri s–au petrecut în Istorie; nu mai sînt fapte care s–au desfåsurat la originea Timpului, „la începuturi“ (si trebuie adåugat cå Timpul începe din nou, pentru crestin, cu nasterea lui Cristos, pentru cå întruparea întemeiazå o stare nouå a omului în Cosmos). Asadar, Istoria se dovedeste a fi o nouå dimensiune a prezentei Zeului în lume. Istoria redevine Istoria sfîntå, asa cum fusese gînditå, dar dintr–o perspectivå miticå, în religiile primitive si arhaice.19

Crestinismul ajunge la o teologie si nu la o filozofie a Istoriei, deoarece interventiile lui Dumnezeu în Istorie, si cu deosebire Întruparea în persoana istoricå a lui Isus Cristos au un scop transistoric: mîntuirea omului.

Hegel reia ideologia iudeo–crestinå si o aplicå la Istoria universalå luatå în ansamblu: Spiritul universal se manifestå continuu în evenimentele istorice, si nu se manifestå decît în aceste evenimente. Istoria devine asadar, în ansamblul såu, o teofanie: tot ceea ce s–a petrecut în Istorie trebuie så se petreacå astfel pentru cå aceasta a fost vointa Spiritului universal. Se deschide astfel calea diferitelor forme de filozofie istoricistå din secolul al XX–lea. Investigatia noastrå se opreste aici, pentru cå toate noile valorizåri ale Timpului si ale Istoriei tin de istoria filozofiei. Trebuie totusi så adåugåm cå istoricismul apare ca un produs al descompunerii crestinismului, pentru cå acordå o importantå hotårîtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo–crestinå), dar evenimentului istoric ca atare, negîndu–i orice posibilitate de a dezvålui o intentie soteriologicå, transistoricå.20

În ceea ce priveste conceptiile Timpului asupra cårora s–au aplecat unele filozofii istoriciste si existentialiste, s–ar cuveni poate så mai adåugåm ceva: cu toate cå nu mai este gîndit ca un „cerc“, Timpul îsi redobîndeste în aceste filozofii moderne latura înspåimîntåtoare pe care o avea în conceptia greacå si în cea indianå despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se aratå a fi o duratå precarå si evanescentå, la capåtul cåreia se aflå moartea.

CAPITOLUL III
SACRALITATEA NATURII SI RELIGIA COSMICÅ

Natura nu este niciodatå pentru omul religios exclusiv „naturalå“, ci încårcatå cu o valoare religioaså. Nu este un lucru de mirare, de vreme ce Cosmosul este o creatie divinå: Lumea, fiind o lucrare a zeilor, råmîne mereu impregnatå de sacralitate. Si nu este vorba doar de o sacralitate datå de cåtre zei, ca de pildå aceea a unui loc ori a unui obiect consacrat de o prezentå divinå. Zeii au fåcut mult mai mult, pentru cå au aråtat diferitele modalitåti ale sacrului în însåsi structura Lumii si a fenomenelor cosmice.

Lumea se înfåtiseazå astfel încît omul religios, contemplînd–o, descoperå numeroasele feluri de sacru, prin urmare de Fiintå. Înainte de toate, Lumea existå, este aici, are o structurå, nefiind un Haos, ci un Cosmos, impunîndu–se asadar ca lucrare, creatie a zeilor. Lucrarea divinå îsi påstreazå mereu transparenta, dezvåluind în chip spontan numeroasele aspecte ale sacrului. Cerul înfåtiseazå nemijlocit, în chip „natural“, depårtarea infinitå, transcendenta zeului. Si Påmîntul este „transparent“, înfåtisîndu–se ca mamå si surså universalå de hranå. Ritmurile cosmice redau ordinea, armonia, permanenta, fecunditatea. În întregul såu, Cosmosul este un organism real, viu si sacru în acelasi timp, dezvåluind modalitåtile Fiintei si ale sacralitåtii. Ontofania se suprapune hierofaniei.

Vom încerca så aråtåm în acest capitol cum anume se înfåtiseazå Lumea pentru omul religios, sau mai exact cum se înfåtiseazå sacralitatea prin însesi structurile Lumii. Nu trebuie så uitåm cå, pentru omul religios, „supranaturalul“ este strîns legat de „natural“, cå Natura oglindeste întotdeauna ceva care existå dincolo de ea, ceva transcendent. Asa cum am mai aråtat, o piatrå sacrå este veneratå nu pentru cå este piatrå, ci pentru cå este sacrå: adevårata sa esentå se dezvåluie prin sacralitatea manifestatå prin modul de a fi al pietrei. De aceea nu putem vorbi de „naturism“ ori de „religie naturalå“ în întelesul cåpåtat de acesti termeni în secolul al XIX–lea, deoarece omul religios intuieste „supranaturalul“ cu ajutorul aspectelor „naturale“ ale Lumii.

Sacrul ceresc si zeii uranieni

O experientå religioaså se poate naste din simpla contemplare a boltei ceresti. Cerul se vådeste infinit, transcendent, fiind prin excelentå un ganz andere fatå de nimicul reprezentat de om si mediul såu. Transcendenta se dezvåluie prin simpla constientizare a înåltimii infinite. „Preaînaltul“ devine dintr–o datå un atribut al divinitåtii. Regiunile superioare, unde omul nu poate ajunge, zonele siderale dobîndesc prestigiul transcendentului, al realitåtii absolute, al vesniciei. Acolo locuiesc zeii si tot acolo se înaltå, dupå unele religii, sufletele mortilor. „Preaînaltul“ este o dimensiune inaccesibilå omului ca atare, apartinînd de drept puterilor si Fiintelor supraomenesti. Cel ce se ridicå urcînd treptele unui sanctuar ori scara ritualå care duce la Cer încetează så mai fie om: într–un fel sau altul, el ia parte la o conditie supranaturalå.

Operatia nu este logicå si rationalå. Categoria transcendentalå a „înåltimii“, a suprapåmîntescului, a infinitului se înfåtiseazå omului ca tot, atît mintii, cît si sufletului såu. Este o constientizare totalå pentru om, care descoperå, privind Cerul, nemårginirea divinå si totodatå propriul såu statut în Cosmos. Prin propriul såu mod de a fi, Cerul dezvåluie transcendenta, puterea, vesnicia. El existå în chip absolut, pentru cå este înalt, infinit, vesnic, puternic.

În acest sens trebuie să întelegem ceea ce spuneam mai înainte, si anume că zeii au înfătisat diferitele modalităti ale sacrului în însăsi structura Lumii: Cosmosul — lucrarea exemplară a zeilor — este „construit“ în asa fel încît sentimentul religios al transcendentei divine este stimulat, trezit de existenta însăsi a Cerului. Iar pentru că acest Cer există în chip absolut, numerosi zei supremi capătă, la populatiile primitive, nume legate de înăltime, de bolta cerească, de fenomene meteorologice, atunci cînd nu sînt numiti pur si simplu „Stăpîni ai Cerului“ ori „Locuitori ai Cerului“.

Divinitatea supremă a tribului maori se cheamă Iho: iho înseamnă „înalt, sus“. Numele Zeului suprem al negrilor akposo, Uwoluwu, înseamnă „ceea ce se află sus, regiunile superioare“. La populatia selk'nam din ºara de Foc, Zeul se numeste „Locuitor al Cerului“ sau „Cel care se află în Cer“. Puluga, Fiinta supremă la populatia insulelor Andaman, din golful Bengal, locuieste în Cer; glasul lui este tunetul, iar răsuflarea, vîntul; mînia si–o arată prin uragan, si loveste cu trăsnetul pe toti aceia care nu–i ascultă poruncile. Zeul Cerului la populatia yoruba de pe Coasta Sclavilor poartă numele de Olorun, care înseamnă „Stăpîn al Cerului“. Samoyezii îl adoră pe Num, Zeul care locuieste în Cerul cel mai înalt si al cărui nume înseamnă chiar „Cer“. Divinitatea supremă a populatiei koriak se cheamă „Cel de Sus“, „Stăpînul de Sus“, „Cel care există“. Populatia ainu, din Hokkaido, îl numeste „Stăpînul divin al Cerului“, „Zeul ceresc“, „Creatorul divin al lumilor“, dar si Kamui, care înseamnă „Cer“. Iar lista nu se opreste aici.1

Situatia poate fi întîlnită si în religiile unor popoare mai civilizate, care au jucat un rol de seamă în Istorie. Numele mongol al Zeului suprem este tengri, care înseamnă „Cer“. La chinezi, T'ien înseamnă în acelasi timp „Cer“ si „Zeu al Cerului“. Termenul sumerian pentru divinitate, dingir, avea drept semnificatie primitivă o epifanie cerească: „limpede, strălucitor“. La babilonieni, Anu înseamnă de asemenea „Cer“. Zeul suprem indo–european poartă numele de Dieus, care desemnează deopotrivă epifania cerească si sacrul (cf. skr. div., „a străluci“, „zi“; dyaus, „cer“, „zi“ — Dyaus, zeu al Cerului la indieni). Zeus, Jupiter mai păstrează, în numele lor, amintirea sacralităţii ceresti. Celticul Taranis (de la taran, „tunet“), balticul Perkunas („fulger“), protoslavul Perun (cf. piorun, „fulger“ în polonează) oglindesc mai ales transformările de mai tîrziu ale zeilor Cerului în zei ai Furtunii.2

Nu este vorba nicidecum de „naturism“. Zeul ceresc nu este identificat cu Cerul, deoarece Zeul însusi, creator al întregului Cosmos, a făcut si Cerul, si de aceea se numeste „Creator“, „Atotputernic“, „Stăpîn“, „Domn“, „Tată“ si asa mai departe. Zeul ceresc este o persoană, nu o epifanie uraniană. Doar că locuieste în Cer si se înfătiseazâ prin fenomene meteorologice: tunet, trăsnet, furtună, meteoriti etc. Unele structuri privilegiate ale Cosmosului — Cerul, atmosfera — alcătuiesc asadar epifaniile favorite ale Fiintei supreme, care–si dezvăluie prezenta prin ceea ce–i este propriu: măretia (majestas) imensităţii ceresti, vuietul înfricosător (tremendum) al furtunii.

Zeul de departe

Istoria Fiintelor supreme de structură cerească are o importantă capitală pentru cine doreste să înteleagă istoria religioasă a omenirii. Departe de noi intentia de a o relata aici, în cîteva pagini.3 Trebuie totusi să amintim un lucru care ni se pare esential, si anume că Fiintele supreme de structură cerească tind să dispară din cult, „îndepărtîndu–se“ de oameni si retrăgîndu–se în Cer, unde devin dei otiosi. Ca si cum zeii, după ce au creat Cosmosul, viata si omul, s–ar simti cuprinsi de un soi de „oboseală“, ca si cum uriasa

lucrare a Creatiei i–ar fi vlåguit. Se retrag deci în Cer, låsîndu–si pe Påmînt fiul ori un demiurg ca så sfîrseascå ori så desåvîrseascå lucrarea. Treptat, alte figuri divine le iau locul: Stråmosii mitici, Zeitele–Mame, Zeii fecundatori etc. Zeul Furtunii îsi mai påstreazå încå structura cereascå, dar nu mai este o Fiintå supremå creatoare, ci doar un Fecundator al Påmîntului si uneori un simplu ajutor al Påmîntului–Mamå. Fiinta supremå de structurå cereascå nu–si mai påstreazå locul preponderent decît la popoarele de påstori, cåpåtînd o situatie unicå în religiile cu tendintå monoteistå (Ahura–Mazda) sau monoteiste (Iahve, Allah).

Fenomenul „îndepårtårii“ Zeului suprem este atestat la nivelurile arhaice de culturå. La populatia australianå kulin, Fiinta supremå Bundjil a creat Universul, animalele, copacii si chiar pe om; înså, dupå ce i–a dat fiului såu puteri pe Påmînt, iar fiicei în Cer, Bundjil s–a retras din lume. Locuieste în nori, ca un „ståpîn“, tinînd o sabie în mînå. Puluga, Fiinta supremå la populatia din insulele Andaman, s–a retras dupå ce a creat lumea si primul om. Misterul „îndepårtårii“ este însotit de lipsa aproape totalå de cult: nici o jertfå, nici o rugåciune, nici o cerere de iertare, ci doar cîteva obiceiuri religioase în care se mai påstreazå amintirea lui Puluga, ca de pildå „tåcerea sacrå“ a vînåtorilor care se întorc în sat dupå o vînåtoare norocoaså.

„Locuitorul Cerului“ sau „Cel care se aflå în Cer“ la populatia selk'nam este vesnic, atotstiutor, atotputernic, creator, înså Creatia a fost desåvîrsitå de Stråmosii mitici, pe care tot Zeul suprem i–a creat înainte de a se retrage mai sus de stele. Zeul s–a izolat acum de oameni, nepåsåtor la ceea ce se petrece în lume. Nu mai are nici chipuri, nici preoti–slujitori. Nu i se înaltå rugåciuni decît dacå se iveste vreo boalå: „Tu, cel de sus, nu–mi lua copilul; este încå prea mic!“4 Nu i se mai fac ofrande decît în timpul ploilor sau furtunilor.

La fel se întîmplå si la majoritatea populatiilor africane: marele Zeu ceresc, Fiinta supremå, creatoare si atotputernicå, nu mai joacå decît un rol neînsemnat în viata religioaså a tribului. Este prea departe ori prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu–zis, si este chemat doar în situatii grave. Astfel, Olorun („Ståpînul Cerului“ la populatia yoruba), dupå ce a început så creeze Lumea, i–a încredintat–o spre desåvîrsire si domnie unui zeu mai mic, Obatala. S–a retras apoi de pe Påmînt si dintre oameni si nu mai existå nici temple, nici statui, nici preoti–slujitori ai acestui Zeu suprem. Olorun este totusi invocat la mare nevoie, în caz de calamitate.

Retras în cer, Ndyambi, Zeul suprem al populatiei herero, a låsat omenirea în grija unor divinitåti inferioare. „De ce i–am mai aduce jertfe? explicå un indigen. Nu ne mai temem de el deoarece, spre deosebire de spiritele mortilor nostri, nu ne face nici un råu“.5 Fiinta supremå a populatiei tumbuka este prea însemnatå „pentru a se apleca asupra treburilor obisnuite ale oamenilor“6. Acelasi lucru se întîmplå si la populatiile de limbå tshi din Africa occidentalå, cu zeul Njankupon, care nu are cult si cåruia nu i se aduc omagii decît foarte rar, cînd este mare foamete ori vreo epidemie, sau dupå o furtunå violentå; oamenii îl întreabå atunci cu ce anume l–au supårat. Dzingbe („Pårintele universal“), Fiinta supremå la populatia ewe, nu este invocat decît în vreme de secetå: „O, Cerule, cåtre tine se îndreaptå mereu recunostinta noastrå; mare este seceta; få så plouå, ca Påmîntul så se råcoreascå si ogoarele så rodeascå!“7 Îndepårtarea si pasivitatea Fiintei supreme sunt minunat redate într–un dicton al populatiei gyriama din Africa de est, care vorbesc despre zeul lor astfel: „Mulugu (Zeul) este sus, sufletele mortilor sînt jos.“8 Populatia bantu spune: „Zeul, dupå ce l–a creat pe om, nu–i mai poartå de grijå“,

iar negrii pigmei afirmå: „Zeul s–a îndepårtat de noi!“9 Populatiile fang din preeria Africii ecuatoriale îsi rezumå filozofia religioaså în cîntecul urmåtor:

Zeul (Nzame) este sus, iar omul jos.
Zeul este Zeu, omul este om.
Fiecare stå la el acaså.10

Nu este nevoie så mai dåm alte exemple. În toate aceste religii primitive, Fiinta cereascå supremå pare så–si fi pierdut actualitatea religioaså, deoarece lipseste din cult, iar mitul ne–o înfåtiseazå retrågîndu–se din ce în ce mai departe de oameni, pînå ce devine un deus otiosus. Cu toate acestea, nu este uitatå, fiind chiar invocatå în ultimå instantå, cînd tot ceea ce s–a fåcut spre a cere ajutorul celorlalti zei si zeite, al stråmosilor si al demonilor s–a dovedit a fi zadarnic. O spune de altfel populatia oraon: „Am încercat totul, nu ne–ai mai råmas decît Tu så ne poti ajuta!“ I se aduce drept jertfå un cocos alb, si oamenii strigå: „O, Zeule! Tu ne–ai creat! Fie–ti milå de noi!“11

Experienta religioaså a Vietii

„Îndepårtarea divinå“ oglindeste de fapt interesul crescînd al omului fatå de propriile sale descoperiri religioase, culturale sau economice. Pe måsurå ce se apleacå asupra hierofaniilor Vietii, descoperå sacrul si fecunditatea påmîntească si se simte atras de experiente religioase mai „concrete“ (mai carnale, chiar orgiastice), omul „primitiv“ se îndepårteazå de Zeul ceresc si transcendent. Descoperirea agriculturii duce la o schimbare radicalå nu numai a economiei omului primitiv, ci înainte de toate a economiei sacrului. Intrå în joc alte forte religioase: sexualitatea, fecunditatea, mitologia femeii si a Påmîntului etc., experienta religioaså devine mai concretå, mai strîns legatå de Viatå. Marile Zeite–Mame si Zeii puternici sau duhurile fecunditåtii sînt mult mai „dinamici“ si mai accesibili pentru oameni decît Zeul creator.

Dar, asa cum am våzut, în caz de mare nevoie, dupå ce s–a încercat totul în zadar, si cu deosebire atunci cînd nenorocirea vine din Cer — secetå, furtunå, epidemie —, oamenii se întorc spre Fiinta supremå si o roagå. Atitudinea aceasta nu se întîlneste doar la populatiile primitive. De fiecare datå cînd vechii evrei tråiau mai multå vreme în pace si într–o oarecare îndestulare, se îndepårtau de Iahve, apropiindu–se de divinitåtile Baal si Astarte ale vecinilor lor. Numai catastrofele istorice îi sileau så se întoarcå din nou la Iahve. „Iar atunci au strigat iaråsi cåtre Domnul si au zis: «Am påcåtuit, cåci am påråsit pe Domnul si am slujit Baalilor si Astarteelor; izbåveste–ne acum din mîna vråjmasilor nostri, si–ti vom sluji!»“ (I Samuel, XII, 10).

Evreii se întorceau cåtre Iahve atunci cînd asupra lor se abåteau catastrofele istorice si cînd erau amenintati de o pedeapså a Istoriei. Primitivii îsi aminteau de Fiintele lor supreme în cazul unor catastrofe cosmice. Sensul întoarcerii cåtre Zeul ceresc este înså acelasi: într–o situatie foarte criticå, în care este în joc existenta însåsi a colectivitåtii, divinitåtile care asigurå si preamåresc Viata în timpuri obisnuite sînt påråsite pentru Zeul suprem. Existå aici, dar numai în aparentå, un mare paradox: divinitåtile care au înlocuit, la popoarele primitive, zeii de structurå cereascå erau, precum Baal si Astarte la evrei, divinitåti ale fecunditåtii, ale opulentei, ale împlinirii vitale, adicå divinitåti care preamåreau si îmbogåteau Viata, atît cea cosmicå — vegetatia, agricultura, animalele — cît si cea omeneascå. Aceste divinitåti erau în aparentå puternice. Actualitatea lor religioaså se explica tocmai prin aceastå putere, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditate.

Cu toate acestea, adoratorii lor, atît primitivii, cît si evreii, aveau sentimentul cå nici Marile Zeite si nici zeii agrari nu–i puteau salva, nu le puteau asigura existenta în momente cu adevårat grele. Zeii si zeitele nu puteau decît så reproducå Viata si s–o îmbogåteascå; mai mult încå, nu puteau îndeplini aeastå functie decît în vremuri „normale“; desi ståpîneau în chip desåvîrsit ritmurile cosmice, aceste divinitåti se dovedeau neputincioase în a salva Cosmosul ori societatea omeneascå într–un moment de crizå (crizå „istoricå“ la evrei).

Numeroasele divinitåti care au înlocuit Fiintele supreme au acumulat puterile cele mai concrete si mai strålucitoare, puterile Vietii. Tocmai din aceastå pricinå s–au „specializat“ în procreatie, dar au pierdut puterile mai „subtile“, mai „nobile“, mai „spirituale“ ale Zeilor creatori. Descoperind sacrali-tatea Vietii, omul s–a låsat purtat de propria sa descoperire, a fost coplesit de hierofaniile vitale si s–a îndepårtat de sacralitatea transcendentå a nevoilor sale imediate si zilnice.

Perenitatea simbolurilor ceresti

Chiar atunci cînd viata religioaså nu mai este dominatå de zeii ceresti, regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile si riturile de înåltare etc. påstreazå un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce este „sus“, „înaltul“ continuå så dezvåluie transcendentul în orice ansamblu religios. Îndepårtat de cult si blocat în mitologii, Cerul råmîne prezent în viata religioaså prin mijlocirea simbolismului. Iar acest simbolism ceresc impregneazå si sustine la rîndul såu un mare numår de rituri (de înåltare, de urcare, de initiere, de regalitate etc.), de mituri (Arborele cosmic, Muntele cosmic, lantul de sågeti care leagå Påmîntul de Cer etc.), de legende (zborul magic). Simbolismul „Centrului Lumii“, care este dupå cum am våzut foarte råspîndit, aratå si el însemnåtatea simbolismului ceresc: comunicarea cu Cerul se face într–un „Centru“, iar aceastå comunicare este imaginea exemplarå a transcendentei.

S–ar putea spune cå însåsi structura Cosmosului påstreazå vie amintirea Fiintei supreme ceresti, ca si cum zeii ar fi creat Lumea în asa fel încît så nu poatå så nu le oglindeascå existenta; pentru cå nici o lume nu este posibilå fårå verticalitate, iar aceastå dimensiune trimite la transcendentå.

Eliminat din viata religioaså propriu–ziså, sacrul ceresc se mentine activ prin simbolism. Un simbol religios îsi transmite mesajul chiar dacå nu este perceput în întregime în mod constient, deoarece simbolul se adreseazå fiintei omenesti integrale, nu doar mintii ei.

Structura simbolismului acvatic

Înainte de a vorbi despre Påmînt, se cuvine så abordåm valorizårile religioase ale Apelor12, din douå motive: 10 Apele existau înainte de a se ivi Påmîntul (asa cum se aratå în Facerea, „întuneric era deasupra adîncului si Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra Apelor“); 20 dacå analizåm valorile religioase ale Apelor, vom putea întelege mai bine structura si functia simbolului. Or, simbolismul are un rol însemnat în viata religioaså a omenirii; datoritå simbolurilor, Lumea devine „transparentå“, putîndu–si „aråta“ transcendenta.

Apele simbolizeazå suma universalå a virtualitåtilor, fiind deopotrivå fons et origo, izvorul tuturor posibilitåtilor de existentå; ele precedå orice formå si sustin orice creatie. Una dintre imaginile exemplare ale Creatiei este Insula, care „råsare“ dintr–o datå din mijlocul valurilor. Pe de altå parte, imersiunea simbolizeazå întoarcerea în preformal, revenirea la modul nediferentiat al preexistentei. Emersiunea repetå gestul cosmogonic al

manifestårii formale, iar imersiunea echivaleazå cu o dizolvare a formelor. Simbolismul Apelor implicå asadar atît moartea, cît si renasterea. Contactul cu apa înseamnå întotdeauna o regenerare: disolutia este urmatå de „o nouå nastere“, iar imersiunea fertilizeazå si sporeste potentialul de viatå. Cosmogoniei acvatice îi corespund, la nivel antropologic, hilogeniile, credintele dupå care genul uman s–a nåscut din Ape. Potopului sau imersiunii periodice a continentelor (miturile de tip Atlantida) îi corespunde, la nivel uman, „cea de–a doua moarte“ a omului („umezeala“ si leimon–ul Infernului etc.) ori moartea initiaticå prin botez. Înså, atît pe plan cosmologic, cît si pe plan antropologic, imersiunea în Ape nu echivaleazå cu o disparitie definitivå, ci cu o reintegrare vremelnicå în nediferentiat, urmatå de o nouå creatie, de o altå viatå sau de un „om nou“, dupå cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punct de vedere al structurii, „potopul“ poate fi comparat cu „botezul“, iar ospåtul funerar cu stropirea noilor nåscuti cu apå neînceputå sau cu båile rituale de primåvarå, dåtåtoare de sånåtate si de fertilitate.

În toate sistemele religioase, Apele îsi påstreazå functia: pot dezintegra, aboli formele, „spåla påcatele“, fiind deopotrivå purificatoare si regeneratoare. Apele precedå Creatia si o absorb, neputîndu–si depåsi propriul mod de a fi, adicå de a se manifesta în forme. Apele nu pot transcende conditia virtualului, a germenilor, a latentelor. Tot ceea ce este formå se manifestå dincolo de Ape, desprinzîndu–se de ele.

Trebuie så amintim aici un lucru esential, si anume cå sacralitatea Apelor si structura cosmogoniilor si a apocalipselor acvatice nu s–ar putea dezvålui în întregime decît prin simbolismul acvatic, singurul „sistem“ capabil så articuleze toate înfåtisårile deosebite ale nenumåratelor hierofanii.13 Aceasta este de fapt legea oricårui simbolism: ansamblul simbolic valorizeazå diferitele semnificatii ale hierofaniilor. „Apele Mortii“, de pildå, nu–si dezvåluie sensul profund decît în måsura în care structura simbolismului acvatic este cunoscutå.

Istoria exemplarå a botezului

Pårintii Bisericii n–au pregetat så folosească anumite valori precrestine si universale ale simbolismului acvatic, pe care le–au îmbogåtit cu semnificatii noi, legate de existenta istoricå a lui Cristos. Pentru Tertulian (De Baptismo, III–V), apa a fost prima în care „s–a aflat Duhul Sfînt, care o socotea pe atunci mai presus de celelalte elemente… Din aceastå apå dintîi s–a nåscut viul, asa cå nu este de mirare cå la botez apele dau nastere vietii… Toate felurile de apå, datoritå vechii însusiri pe care au avut–o încå de la început, iau asadar parte la taina sanctificårii noastre, o datå ce numele lui Dumnezeu a fost rostit deasupra lor. Îndatå ce acest nume a fost rostit, Duhul Sfînt coboarå din ceruri, se opreste deasupra apelor pe care le sfinteste cu prezenta sa, iar acestea, astfel sanctificate, capåtå la rîndul lor puterea de a sfinti… Ceea ce putea vindeca bolile trupului vindecå acum sufletul; ceea ce aducea mîntuirea pentru o vreme aduce acum viata vesnicå…“

„Omul vechi“ moare prin imersiune în apå, dînd nastere unei fiinte noi, regenerate. Acest simbolism este minunat redat de Ioan Gurå-de-Aur (Homil. in. Joh., XXV, 2), care scrie, cu privire la multivalenta simbolicå a botezului: „El este moartea si mormîntul, viata si învierea… Cînd ne cufundåm capul în apå, ca într–un mormînt, omul vechi este îngropat cu totul; cînd scoatem capul din apå, se iveste omul cel nou.“

Interpretårile date de Tertulian si de Ioan Gurå-de-Aur se potrivesc perfect cu structura simbolismului acvatic. În valorizarea crestinå a Apelor intervin înså unele

elemente noi legate de o „istorie“, si anume Istoria sfîntå. Este vorba în primul rînd de valorizarea botezului în întelesul de coborîre în adîncul Apelor pentru lupta cu monstrul marin. Aceastå coborîre are un model, cel al lui Cristos în apele Iordanului, care însemna deopotrivå o coborîre în Apele Mortii. Asa cum scrie Chiril din Ierusalim, „balaurul Behemot, dupå Iov, se afla în Ape si primea Iordanul în gurå. Trebuind så zdrobeascå toate capetele balaurului, Isus, coborînd în Ape, l–a legat pe cel mai puternic, ca noi så dobîndim puterea de a cålca pe scorpioni si pe serpi“.14

Urmeazå apoi valorizarea botezului ca repetare a Potopului. Dupå Iustin, Cristos, ca un alt Noe, iesit învingåtor din mijlocul Apelor, a ajuns conducåtorul unei rase. Potopul închipuie deopotrivå coborîrea în adîncurile mårii si botezul. „Potopul este asadar un lucru împlinit de botez… Tot asa cum Noe înfruntase Marea Mortii, care nimicise omenirea påcåtoaså, si scåpase cu viatå, cel botezat coboarå în apa botezului ca så înfrunte Balaurul mårii într–o luptå pe viatå si pe moarte, din care iese învingåtor.“15

În legåturå cu acelasi rit baptismal, se face adesea o paralelå între Cristos si Adam, care ocupå un loc însemnat în teologia Sfîntului Pavel. „Prin botez, scrie Tertulian, omul îsi regåseste asemånarea cu Dumnezeu“ (De Bapt., V). Pentru Chiril, „botezul nu înseamnå doar spålarea de påcate si binecuvîntarea prin credintå, ci si un antitypos al Patimilor lui Cristos“. Goliciunea la botez are si ea o semnificatie ritualå si metafizicå în acelasi timp: „vechiul vesmînt de stricåciune si påcat este îndepårtat de cel botezat, tot asa precum fåcuse si Cristos, îmbråcîndu–l cu vesmîntul lui pe Adam dupå påcat“16, iar cel botezat se întoarce la neprihånirea dintîi, la conditia lui Adam înainte de a fi alungat din rai. „O, minunåtie! scrie Chiril. Erati goi sub privirile tuturor, si nu vå era rusine. Pentru cå fiecare dintre voi era asemenea primului Adam, care se afla gol în Rai, fårå så se simtå cuprins de rusine.“17

Aceste cîteva texte ne aratå care era sensul inovatiilor crestine: pe de o parte, Pårintii încercau så gåseascå legåturi între cele douå testamente, iar pe de altå parte, aråtau cå Isus îsi tinuse cu adevårat fågåduielile fåcute de Dumnezeu poporului lui Israel. Trebuie înså så observåm cå aceste noi valorizåri ale simbolismului baptismal nu vin în contradictie cu simbolismul acvatic universal råspîndit. Nimic nu lipseste: Noe si Potopul au drept corespondent, în numeroase traditii, cataclismul care a nimicit „omenirea“ („societatea“), cu exceptia unui singur om care va deveni Stråmosul mitic al unei noi omeniri. „Apele Mortii“ sînt un laitmotiv în mitologiile paleo–orientale, asiatice si oceaniene. Apa „ucide“ prin excelentå, dizolvå, aboleste orice formå, si de aceea este bogatå în „germeni“, crea-toare. Simbolismul goliciunii baptismale nu este nici el privilegiul traditiei iudeo–crestine. Goliciunea ritualå înseamnå integritate si plenitudine: „Paradisul“ implicå lipsa „vesmintelor“, adicå lipsa „uzurii“ (imagine arhetipalå a Timpului). Orice goliciune ritualå implicå un model în afara timpului, o imagine paradiziacå.

Monstrii adîncurilor se întîlnesc în numeroase traditii: eroii, initiatii coboarå în adîncuri spre a înfrunta monstrii marini, într–o încercare initiaticå tipicå. Existå desigur o multime de variante în istoria religiilor: uneori, dragonii påzesc o „comoarå“, imagine sensibilå a sacrului, a realitåtii absolute; victoria ritualå (initiaticå) asupra monstrului–paznic echivaleazå cu dobîndirea nemuririi.18 Pentru crestin, botezul este o ceremonie sacrå, pentru cå a fost instituit de Cristos, ceea ce nu înseamnå cå nu preia si ritualul initiatic al încercårii (lupta cu monstrul), al mortii si al învierii simbolice (nasterea omului nou). Nu putem afirma cå iudaismul ori crestinismul au „împrumutat“ asemenea mituri

sau simboluri din religiile popoarelor vecine, pentru cå nu era nevoie: iudaismul mostenea o preistorie si o bogatå istorie religioaså, care cuprindeau toate aceste lucruri. Iudaismul nu avea nevoie nici måcar så påstreze „vii“ unele simboluri, în întregul lor. Ajungea ca un grup de imagini så supravietuiascå, chiar si în chip nelåmurit, încå din timpurile premozaice. Asemenea imagini si simboluri puteau dobîndi, în orice moment, o mare actualitate religioaså.

Universalitatea simbolurilor

Unii Pårinti ai Bisericii primitive au încercat så stabileascå în ce måsurå simbolurile propuse de crestinism îsi gåseau corespondentul în simbolurile care alcåtuiesc patrimoniul comun al omenirii. Adresîndu–se celor care nu cred în învierea mortilor, Teofil din Antiohia aducea drept argumente semnele (tehmeria) pe care Dumnezeu le asezase la îndemîna lor în marile ritmuri cosmice — anotimpurile, zilele si noptile: „Nu existå oare o înviere si pentru seminte si fructe?“ Pentru Clement din Roma, „ziua si noaptea ne aratå învierea; se duce noaptea, se aratå ziua; se sfîrseste ziua, vine noaptea“.19

Simbolurile erau, pentru apologetii crestini, încårcate de mesaje; ele aråtau sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelatia aduså de credintå nu stergea semnificatiile precrestine ale simbolurilor, ci le adåuga o valoare nouå. Pentru credinciosi, aceasta le eclipsa fårå îndoialå pe celelalte: era singura care valoriza simbolul, fåcînd din el o revelatie. Importantå era învierea lui Cristos, si nu „semnele“ care se puteau citi în viata cosmicå. Trebuie spus înså cå noua valorizare era într–un fel conditionatå de însåsi structura simbolismului, si s–ar putea spune chiar cå simbolul acvatic astepta împlinirea sensului såu profund prin noile valori aduse de crestinism.

Credinta crestinå este legatå de o revelatie istoricå: pentru crestin, valabilitatea simbolurilor este asiguratå de întruparea lui Dumnezeu în Timpul istoric. Înså simbolismul acvatic universal n–a fost nici abolit, nici dezarticulat ca urmare a interpretårilor istorice (iudeo–crestine) ale simbolismului baptismal. Cu alte cuvinte, Istoria nu izbuteste så schimbe radical structura unui simbolism arhaic, ci doar îi asigurå mereu semnificatii noi, care nu distrug înså structura simbolului.

Putem întelege mai bine toate acestea dacå tinem seama de faptul cå, pentru omul religios, Lumea are întotdeauna o valentå supranaturalå si dezvåluie o modalitate a sacrului. Orice fragment cosmic este „transparent“, propriul såu mod de existentå prezentînd o anume structurå a Fiintei si, prin urmare, a sacrului. Mai trebuie amintit cå, pentru omul religios, sacralitatea este o manifestare deplinå a Fiintei. Revelatiile sacralitåtii cosmice sînt într–un fel niste revelatii primordiale, pentru cå au loc în trecutul religios cel mai îndepårtat al omenirii, iar înnoirile aduse mai tîrziu de Istorie n–au izbutit så le aboleascå.

Terra Mater

Un profet indian, Smohalla, seful tribului wanapum, nu voia så lucreze påmîntul, considerînd cå este un påcat så rånesti, så tai, så sfîrteci ori så zgîrii trupul „mamei noastre a tuturor“ prin muncile agricole. Si adåuga: „Îmi cereti så ar ogorul? Må pot eu duce så iau un cutit si så–l împlînt în sînul mamei mele? Dacå fac asta, atunci cînd voi fi mort, n–are så må mai primeascå în pîntecele ei. Îmi cereti så sap si så scot pietrele? Credeti cå am så–i sfîrtec carnea pînå la os? Dacå fac asta, n–am så må mai pot întoarce în trupul ei, ca dupå aceea så må nasc din nou. Îmi cereti så cosesc iarba si fînul, ca så le

vînd si så må îmbogåtesc, asa cum fac albii? Dar cum as putea îndråzni så–i tai mamei mele pårul?“20

Desi aceste cuvinte au fost rostite acum mai putin de o sutå de ani, ele sînt cu mult mai vechi. Emotia pe care o simtim ascultîndu–le vine din faptul cå ele ne dezvåluie ceva, cu o prospetime si o spontaneitate fårå pereche, si anume imaginea primordialå a Påmîntului–Mamå. Aceastå imagine se întîlneste peste tot, sub forme si în variante nenumårate. Este binecunoscuta Terra Mater sau Tellus Mater din religiile mediteraneene, care då nastere tuturor fiintelor. „Voi cînta Påmîntul — se spune în imnul homeric Påmîntului (1 si urm.) —, mamå universalå cu temelii trainice, stråbunå care hråneste la sîn tot ceea ce existå… Tu poti da viatå muritorilor, si tot tu le–o poti lua…“ În Choeforele (127–128), Eschil slåveste la rîndul lui Påmîntul care „zåmisleste toate fiintele, le hråneste si le primeste apoi din nou såmînta roditoare“.

Profetul Smohalla nu ne spune cum anume s–au nåscut oamenii din Mama telurică. Unele mituri americane ne aratå însă cum s–au petrecut lucrurile la început, in illo tempore: primii oameni au tråit o vreme în pîntecele Mamei lor, adicå în måruntaiele Påmîntului. Aici, în adîncurile telurice, duceau o viatå pe jumåtate omeneascå, fiind un soi de embrioni a cåror formå încå nu se desåvîrsise. Cel putin asa spun indienii lenni lenape sau delaware, care tråiau odinioarå în Pennsylvania. Dupå cum aratå miturile lor, Creatorul, cu toate cå le pregåtise din vreme, pe Påmînt, toate lucrurile pe care le au aståzi la îndemînå, hotårîse cå oamenii aveau så mai råmînå o vreme ascunsi în pîntecele Mamei lor telurice, ca så se poatå dezvolta si maturiza mai bine. În alte mituri amerindiene se vorbeste despre vremurile de demult, cînd oamenii råsåreau din Påmîntul–Mamå tot asa cum råsar în zilele noastre arbustii si stuful.21

Credinta cå Påmîntul naste oameni este universal råspînditå.22 În multe limbi, numele dat omului înseamnå „nåscut din Påmînt“. Se crede cå pruncii „vin“ din adîncurile Påmîntului, din pesteri, grote, pråpåstii, dar si din mlastini, izvoare ori rîuri. Credinte asemånåtoare se mai påstreazå încå în Europa, sub formå de legende, superstitii sau doar metafore. Fiecare tinut si aproape fiecare oras ori sat are o stîncå sau un izvor care „aduc“ copiii: Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen etc. Chiar la europenii din zilele noastre se mai påstreazå sentimentul nelåmurit al unei solidaritåti mistice cu Påmîntul natal. Este vorba de experienta religioaså a autohtoniei, care ne face så ne simtim localnici, iar acest sentiment de sorginte cosmicå depåseste cu mult solidaritatea familialå si ancestralå.

Dupå moarte, dorinta noastrå este så fim îngropati în tinutul natal, spre a ne întoarce în Påmîntul–Mamå. „Tîråste–te spre mama ta, Påmîntul!“ se spune în Rig Veda (X, xviii, 10). „Pe tine, care esti tårînå, am så te pun în Påmînt“, stå scris în Atharva Veda (XVIII, IV, 48). „Carnea si oasele så se întoarcå din nou în Påmînt“, se rosteste în timpul ceremoniilor funerare din China. Apoi, la romani, inscriptiile de pe morminte dovedesc teama ca nu cumva cenusa så fie îngropatå în altå parte si mai ales bucuria de a sti cå aceastå cenuså s–a întors în patrie: hic natus hic situs est (CXLIX, V, 5595: „Aici s–a nåscut, aici odihneste“); hic situs est patriae (viii, 2885); hic quo natus fuerat optans erat illo reverti (V, 1703: „Aici unde s–a nåscut, aici a dorit så se întoarcå“).

Humi positio: punerea copilului în påmînt

Mama umanå nu este altceva decît o reprezentantå a Marii Mame telurice, si aceastå experientå fundamentalå a dat nastere la nenumårate obiceiuri, dintre care putem aminti în primul rînd nasterea pe påmînt (humi positio), ritual întîlnit cam peste tot în

lume, din Australia si pînå în China, din Africa în America de Sud. Obiceiul dispåruse în epoca istoricå la greci si la romani, dar nu este nici o îndoialå cå existase cîndva, într–un trecut mai îndepårtat: unele statui ale zeitelor nasterii (Eileithya, Damia, Auxeia) le reprezintå în genunchi, în pozitia femeii care naste pe påmînt. În textele demotice egiptene, expresia „a se aseza jos, pe påmînt“ însemna „a naste“ sau „nastere“.23

Sensul religios al acestui obicei nu este greu de deslusit: zåmislirea si nasterea sînt versiunile microcosmice ale unui act exemplar împlinit de Påmînt; mama umanå nu face decît så imite si så repete acest act primordial al aparitiei Vietii în pîntecele Påmîntului. Prin urmare, ea trebuie så fie în contact direct cu Marea Genitrix, care s–o cålåuzeascå în împlinirea acestei taine care este nasterea unei vieti, så–i dea puteri binefåcåtoare si protectie maternå.

Obiceiul de a pune nou–nåscutul pe påmînt este si mai råspîndit, si se mai påstreazå în unele tåri din Europa: dupå ce este îmbåiat si înfåsat, copilul este pus pe påmîntul gol, apoi ridicat în brate de cåtre tatå (de terra tollere), în semn de recunostintå. În vechea Chinå, „muribundul, ca si nou–nåscutul, sînt pusi pe påmînt… Pentru nastere sau pentru moarte, pentru intrarea în familia vie ori în familia ancestralå (si pentru iesirea din una si din cealaltå), existå un prag comun, Påmîntul natal… Cînd un nou–nåscut ori un muribund este pus pe Påmînt, acesta trebuie så hotårascå dacå nasterea ori moartea este împlinitå, dacå trebuie luate ca fapte recunoscute si firesti… Ritul punerii pe Påmînt implicå ideea unei identitåti substantiale între Raså si ºårînå. Aceastå idee då nastere sentimentului de autohtonie, care este cel mai puternic dintre toate pe care le putem constata la începuturile istoriei chineze; ideea unei legåturi strînse dintre o tarå si locuitorii såi este o credintå atît de adînc înrådåcinatå încît s–a påstrat în institutiile religioase si în dreptul public“.24

Tot asa cum copilul este pus pe påmînt, îndatå dupå nastere, pentru ca adevårata lui mamå så–l recunoascå si så–i asigure o protectie divinå, copiii si oamenii maturi, cînd sînt bolnavi, sînt asezati pe påmînt si uneori chiar îngropati. Ritul echivaleazå cu o nouå nastere. Îngroparea simbolicå, partialå sau totalå, are aceeasi valoare magico–religioaså ca si cufundarea în apå, botezul. Bolnavul este regenerat, se naste încå o datå. La fel se procedeazå pentru iertarea unui påcat sau pentru vindecarea unei boli a mintii (aceasta din urmå prezentînd pentru colectivitate un pericol la fel de mare ca si crima ori boala somaticå). Påcåtosul este pus într–un butoi sau într–o groapå såpatå în påmînt, iar cînd iese, se spune cå „s–a nåscut a doua oarå, din pîntecele mamei sale“. De aici vine credinta scandinavå cå o vråjitoare poate fi mîntuitå de neodihna vesnicå dacå este îngropatå de vie si se presarå boabe pe påmîntul care o acoperå, dupå care se strînge recolta astfel obtinutå.25

Initierea cuprinde o moarte si o înviere ritualå. La numeroase popoare primitive, neofitul este asadar „ucis“ în chip simbolic, bågat într–o groapå si acoperit cu crengi si frunze. Cînd iese din mormînt, este socotit a fi un om nou, pentru cå a fost zåmislit pentru a doua oarå, chiar de cåtre Mama cosmicå.

Femeia, Påmîntul si fecunditatea

Femeia este asadar legatå în chip mistic de Påmînt; zåmislirea apare ca o variantå, la scarå umanå, a fertilitåtii telurice. Toate experientele religioase legate de fecunditate si nastere au o structurå cosmicå. Sacralitatea femeii depinde de sanctitatea Påmîntului. Fecunditatea femininå are un model cosmic; Terra Mater, universala Genitrix.

În unele religii, Pământul–Mamă este socotit a fi în stare să zămisleascâ singur, fără ajutorul unui partener. Urmele acestor idei arhaice se regăsesc în miturile partenogenezei zeitelor mediteraneene. După Hesiod, Gaïa (Pământul) l–a zămislit pe Uranus, „o fiintă asemenea ei, putînd s–o acopere în întregime“ (Teogonia, 126 si urm.). Si alte zeite din mitologia greacă au zămislit fără ajutorul zeilor. Antonomia si fecunditatea spontană a Pământului–Mamă dobîndesc asadar o expresie mitică. Acestor conceptii mitice le corespund credintele legate de fecunditatea spontană a femeii si de puterile ei magico–religioase oculte, a căror influentă asupra vietii plantelor este hotărîtoare. Fenomenul social si cultural cunoscut sub numele de „matriarhat“ este legat de descoperirea culturii plantelor comestibile de către femeie. Femeia a fost prima care a cultivat plantele alimentare, devenind asadar în chip firesc stăpîna ogoarelor si a recoltelor. Puterile magico–religioase si, prin urmare, predominanta socială a femeii au un model cosmic: Pământul–Mamă.

În alte religii, creatia cosmică sau, cel putin, desăvîrsirea ei sînt rezultatul unei hierogamii între Zeul–Cer si Pământul–Mamă. Acest mit cosmogonic este destul de răspîndit, fiind întîlnit cu precădere în Oceania, din Indonezia pînă în Micronezia, dar si în Asia, în Africa si în cele două Americi.26 După cum am putut constata, mitul cosmogonic este mitul exemplar prin excelentă, slujind drept model pentru comportamentele oamenilor. Căsătoria dintre oameni este socotită asadar o imitatie a hierogamiei cosmice. „Eu sînt Cerul, spune sotul în Brihadara1yaka Upanishad (VI, II, 20), iar tu esti Pământul!“ În Atharva Veda (XIV, II, 71), sotul si sotia sînt asimilati Cerului si Pământului. Căsătoria Didonei cu Enea are loc în timpul unei puternice furtuni (Eneida, IV, 165 si urm.); unirea lor este asemenea unirii elementelor; Cerul îsi îmbrătiseazâ sotia, trimitînd pe pământ ploaia binefăcătoare si dătătoare de rod. În Grecia, riturile matrimoniale urmau pilda lui Zeus care se unea în tainâ cu Hera (Pausanias, II, XXXVI, 2). Cum este si firesc, mitul divin este modelul exemplar al unirii dintre oameni. Trebuie să mai subliniem structura cosmică a ritualului conjugal si a comportamentului sexual al oamenilor. Pentru omul nereligios al societătilor moderne, această dimensiune cosmică si în acelasi timp sacră a unirii conjugale este greu de perceput. Nu trebuie însă să uităm că, pentru omul religios al societătilor arhaice, Lumea este încărcată de mesaje, care par uneori de neînteles, însă pot fi descifrate cu ajutorul miturilor. După cum vom vedea, experienta umană în totalitatea sa poate fi omologată Vietii cosmice, prin urmare sanctificată, deoarece Cosmosul este creatia supremă a zeilor.

Orgia rituală închinată recoltelor are si ea un model divin: hierogamia Zeului fecundator cu Pământul–Mamă.27 Fertilitatea agrară este stimulată cu ajutorul unei frenezii genezice neînfrînate. Dintr–un anumit punct de vedere, orgia aminteste de nediferentierea de dinaintea Creatiei. Asa se explică de ce unele ceremoniale prilejuite de Anul Nou cuprind ritualuri orgiastice: „amestecul“ social, libertinajul si saturnaliile simbolizează întoarcerea la starea amorfă care a precedat Facerea Lumii. Atunci cînd este vorba de o „creatie“ la nivelul vietii vegetale, scenariul cosmologico–ritual se repetă, pentru că noua recoltă echivalează cu o nouă „Creatie“. Ideea de reînnoire — pe care am întîlnit–o în ritualurile de Anul Nou, unde sugerează deopotrivă reînnoirea Timpului si regenerarea Lumii — se regăseste în ritualurile orgiastice agrare. Si aici, orgia este o întoarcere în Noaptea cosmică, în preformal, în „Ape“, cu scopul de a asigura regenerarea totală a Vietii si, prin urmare, fertilitatea Pământului si bogătia recoltelor.

Simbolismul Arborelui cosmic si cultele vegetatiei

Miturile si riturile legate de Pământul–Mamă exprimă deci, în primul rînd, ideile de fecunditate si de bogătie, care sînt de natură religioasă, pentru că numeroasele aspecte ale fertilitătii universale dezvăluie de fapt taina zămislirii, a creatiei Vietii. Iar aparitia Vietii este, pentru omul religios, taina cea mai mare a Lumii. Viata „vine“ de undeva, si acest „undeva“ nu se află în această lume, apoi „se duce“ în altă parte, dincolo de lume, si se prelun-geste în chip misterios într–un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobste să ajungă. Viata omenească nu este simtită ca o scurtă trecere prin Timp, între două „neanturi“, ci este precedată de o preexistentă si se prelungeste într–o postexistentă. Se cunosc destul de putine lucruri cu privire la cele două etape extraterestre ale vietii omului, dar se stie cel putin că ele există. Pentru omul religios, moartea nu înseamnă deci sfîrsitul vietii, ci este doar o altă modalitate a existentei omenesti.

Toate aceste lucruri sînt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, si ne rămîne doar să descifrăm ceea ce „spune“ Cosmosul prin numeroasele sale moduri de a fi ca să putem pătrunde taina Vietii. Cosmosul este fără îndoială un organism viu, care se reînnoieste periodic, iar taina aparitiei Vietii este legată de reînnoirea ritmică a Cosmosului. Asa se explică de ce Cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore urias: modul de a fi al Cosmosului, si în primul rînd capacitatea sa de a se regenera la nesfîrsit, sînt redate simbolic de viata arborelui.

Trebuie spus totusi că nu este vorba doar de o transpunere de imagini de la scară microcosmică la scară macrocosmică. Arborele, ca „obiect natural“, nu putea sugera totalitatea Vietii cosmice: la nivelul experientei profane, modul său de a fi nu cuprinde modul de a fi al Cosmosului, în toată complexitatea sa. La nivelul experientei profane, viata vegetală nu cuprinde decît un sir de „nasteri“ si de „morti“. Doar viziunea religioasă asupra Vietii ne ajută să „descifrăm“ în ritmurile vegetatiei alte semnificatii, în primul rînd ideile de regenerare, de tinerete vesnică, de sănătate si de nemurire; ideea religioasă a realitătii absolute este exprimată simbolic printre atîtea alte imagini, sub forma unui „fruct miraculos“ care îi poate face pe oameni nemuritori, atotstiutori si atotputernici, asemenea zeilor.

Arborele nu a fost ales doar pentru a simboliza Cosmosul, ci si viata, tineretea, nemurirea, întelepciunea. Pe lîngă Arborii cosmici, ca Yggdrasil din mitologia germanică, istoria religiilor cuprinde Arbori ai Vietii (de pildă în Mesopotamia), ai Nemuririi (Asia, Vechiul Testament), ai Întelepciunii (Vechiul Testament), ai Tineretii (Mesopotamia, India, Iran) etc.28 Cu alte cuvinte, arborele poate exprima tot ceea ce omul religios socoteste real si sacru prin excelentă, tot ceea ce stie el că zeilor le–a fost dat de la început si ceea ce nu le este dat decît arareori făpturilor alese, eroi sau semizei. Miturile privitoare la căutarea nemuririi ori a tineretii vesnice vorbesc, asadar, despre un arbore cu fructe de aur sau cu frunze fermecate, care creste „într–un tinut îndepărtat“ (în realitate, în lumea de dincolo) si care este păzit de monstri (grifoni, balauri, serpi). Ca să poti culege fructele, trebuie să înfrunti monstrul–paznic si să–l ucizi: învingătorul trebuie să treacă printr–o încercare initiatică de tip eroic, cîstigînd „prin violentă“ conditia supraomenească, aproape divină, a tineretii fără bătrînete, a invincibilitătii si a atotputerniciei.

Arborele cosmic, Arborele nemuririi sau al Cunoasterii simbolizează cum nu se poate mai limpede valentele religioase ale vegetatiei. Cu alte cuvinte, arborele sacru sau plantele sacre dezvăluie o structură care nu este evidentă în feluritele specii vegetale concrete. Asa cum am putut vedea, structurile cele mai profunde ale Lumii sînt dezvăluite

de sacralitate. Cosmosul nu se înfåtiseazå ca un „cifru“ decît dintr–o perspectivå religioaså. Doar omul religios descoperå în ritmurile vegetatiei taina Vietii si a Creatiei, cea a reînnoirii, a tineretii si a nemuririi. S–ar putea spune cå toti arborii si toate plantele socotite sacre (de pildå arbustul ashvatha, în India) îsi datoreazå acest statut privilegiat faptului cå reprezintå arhetipul, imaginea exemplarå a vegetatiei. Pe de altå parte, faptul cå o plantå este îngrijitå si cultivatå se datoreazå valorii sale religioase. Dupå unii autori, toate plantele cultivate în zilele noastre au fost socotite la început plante sacre.29

Cultele vegetatiei nu depind de o experientå profanå, „naturistå“, legatå de pildå de primåvarå si de trezirea vegetatiei. Dimpotrivå, experienta religioaså a reînnoirii (a re–creatiei, a re–începutului) Lumii precedå si justificå valorizarea primåverii ca reînviere a Naturii. Pe taina regenerårii periodice a Cosmosului se întemeiazå importanta religioaså a primåverii. De altfel, în cultele vegetatiei, semnul prevestitor al tainei cosmice este mai important decît fenomenul natural al primåverii si al aparitiei vegetatiei. Grupuri de tineri merg pe la casele din sat, în cadrul unui ceremonial, tinînd în mînå o creangå înverzitå, un buchet de flori, o pasåre.30 Este semnul iminentei reînvieri a vietii vegetale, care aratå cå taina s–a împlinit si cå primåvara este aproape. Aceste rituri au loc în cea mai mare parte înainte de ivirea primåverii, ca „fenomen natural“.

Desacralizarea Naturii

Dupå cum am aråtat, Natura nu este pentru omul religios exclusiv „naturalå“. Experienta unei Naturi radical desacralizate este o descoperire recentå, fiind accesibilå doar unei minoritåti a societåtilor moderne, în primul rînd oamenilor de stiintå. Pentru ceilalti, Natura mai are încå un „farmec“, un „mister“, o „måretie“ în care se pot regåsi urmele vechilor valori religioase. Nici un om modern, oricît de nereligios ar fi, nu råmîne nepåsåtor la „farmecul“ Naturii, si nu este vorba doar de valorile ei estetice, sportive sau igienice, ci si de un sentiment nelåmurit si greu de definit, în care se regåsesc urmele unei experiente religioase degradate.

Un exemplu concret ne va ajuta så întelegem modificårile si degradarea valorilor religioase ale Naturii. Ne–am oprit asupra unui exemplu din China, din douå motive, mai întîi pentru cå aici, ca si în Occident, deasacralizarea Naturii este opera unei minoritåti, aceea a învåtatilor, si apoi pentru cå în China, ca peste tot în Extremul Orient, procesul de desacralizare nu este totusi niciodatå dus pînå la capåt. „Contemplarea esteticå“ a Naturii mai påstreazå, chiar si pentru cårturarii cei mai rafinati, un prestigiu religios.

Dupå cum se stie, începînd din secolul al XVII–lea, amenajarea grådinilor în bazine a devenit o modå pentru învåtatii chinezi.31 În mijlocul bazinelor umplute cu apå, se puneau pietre, arbori pitici, flori si uneori chiar case, pagode, poduri si chipuri omenesti, în miniaturå; pietrele erau numite „Munti în miniaturå“, în anamitå, sau „Munti artificiali“, în sino– anamitå. Chiar aceste nume trimit la o semnificatie cosmologicå: Muntele, dupå cum am våzut, este un simbol al Universului.

Grådinile în miniaturå, devenite obiecte de predilectie pentru esteti, aveau o istorie foarte veche si chiar o preistorie care oglindeste un profund sentiment religios al lumii. Existaserå mai înainte bazine cu apå parfumatå, care întruchipau Marea, iar capacul înåltat sugera Muntele. Structura cosmicå a acestor lucruri este evidentå. Elementul mistic era si el prezent, pentru cå Muntele înåltat în mijlocul Mårii simboliza Insulele Preafericitilor, un fel de Paradis în care tråiau Nemuritorii taoisti. Era, deci, o lume aparte, o lume la scarå reduså, pe care o aduceai la tine în caså ca så te poti împårtåsi din puterile ei mistice concentrate si så restabilesti, prin meditatie, armonia cu Lumea.

Muntele avea mai multe pesteri, iar folclorul pe această temă a pesterilor a jucat un rol de seamă în construirea de grădini în miniatură. Pesterile sînt adăposturi tainice, lăcasuri ale Nemuritorilor taoisti, loc de initiere. Ele alcătuiesc o lume paradiziacă si de aceea se pătrunde greu înăuntru (simbolismul „portii strîmte“, asupra căruia vom reveni în capitolul ce urmează).

Tot acest complex — apă, arbore, munte, pesteră —, care jucase un rol atît de însemnat în taoism, nu făcea decît să continue si să dezvolte o idee religioasă si mai veche, si anume aceea a locului desăvîrsit, complet — care cuprindea un munte si o apă — si retras. Loc desăvîrsit, pentru că era deopotrivă o lume în miniatură si un Paradis, izvor de fericire si loc de Nemurire. Peisajul desăvîrsit, cuprinzînd un munte si o apă, nu era altceva decît „locul sfînt“ din timpuri străvechi, cînd băietii si fetele se întîlneau în China, primăvara, ca să cînte cîntece rituale si să ia parte la serbări ale dragostei. Valorizările succesive ale acestui „loc sfînt“ primordial sînt lesne de ghicit. În timpuri străvechi, acest loc era un spatiu privilegiat, o lume închisă, sanctificată, unde băietii si fetele se întîlneau periodic pentru a se împărtăsi din tainele Vietii si ale fecundităţii cosmice. Taoistii au preluat această schemă cosmologică arhaică — muntele si apa — si au îmbogătit–o (munte, apă, pesteră, arbore), dar au redus–o la scara cea mai mică, închipuind un univers paradiziac în miniatură, încărcat de puteri mistice, pentru că era departe de lumea profană, în preajma căruia taoistii se retrăgeau ca să mediteze.

Sanctitatea lumii închise este redată si de bazinele cu apă parfumată si capac, simbolizînd Marea si Insulele Preafericitilor. Acest complex mai slujea pentru meditatie, precum grădinile în miniatură, la început, înainte ca învătatii să facă din ele o modă, în secolul al XVII–lea, si să le transforme în „obiecte de artă“.

Se cuvine să remarcăm că lumea nu este niciodată desacralizată în întregime, deoarece, în Extremul Orient, ceea ce se cheamă „emotie estetică“ mai păstrează, chiar si pentru învătati, o dimensiune religioasă. Exemplul grădinilor în miniatură ne arată însă cum anume si prin ce mijloace are loc desacralizarea lumii. Dacă ne imaginăm cum a evoluat o asemenea emotie estetică într–o societate modernă, putem întelege de ce experienta sfinteniei cosmice s–a diluat, s–a schimbat, devenind o emotie omenească si nimic mai mult, cum ar fi arta pentru artă.

Alte hierofanii cosmice

Din motive de spatiu, nu am abordat decît cîteva aspecte ale sacralităţii Naturii, lăsînd la o parte un mare număr de hierofanii cosmice. N–am pomenit, de pildă, despre simbolurile si cultele solare sau lunare, nici despre semnificatia religioasă a pietrelor sau despre rolul religios al animalelor. Fiecare dintre aceste categorii de hierofanii cosmice dezvăluie o structură aparte a sacralităţii naturii, sau mai bine zis o modalitate a sacrului exprimată printr–un mod specific de existentă în Cosmos. Este suficient să analizăm diferitele valori religioase recunoscute ale pietrelor ca să întelegem ceea ce pietrele, ca hierofanii, le pot arăta oamenilor, adică puterea, duritatea, permanenta. Hierofania pietrei este prin excelentă o ontofanie: înainte de orice, piatra există, rămîne mereu ea însăsi, nu se schimbă, impresionează omul prin ceea ce are ea ireductibil si absolut, si astfel îi dezvăluie, prin analogie, ireductibilitatea si absolutul Fiintei. Perceput prin intermediul unei experiente religioase, modul specific de existentă a pietrei îi dezvăluie omului ce înseamnă o existentă absolută, dincolo de Timp, neatinsă de devenire.32

De asemenea, o scurtă analiză a numeroaselor valorizări religioase ale Lunii ne arată ce au citit oamenii în ritmurile lunare. Datorită fazelor Lunii, adică „nasterea“,

„moartea“ si „reînvierea“, oamenii au constientizat deopotrivå propriul lor mod de a fi în Cosmos si sansele lor de a supravietui si de a renaste. Datoritå simbolismului lunar, omul religios a ajuns så gåseascå asemånåri între ansambluri de fapte în aparentå fårå nici o legåturå, cuprinzîndu-le pînå la urmå într–un singur „sistem“. Primele mari sinteze antropocosmice ale primitivilor s–ar putea datora valorizårii religioase a ritmurilor lunare. Simbolismul lunar a dus la punerea în legåturå a unor fapte eterogene, precum nasterea, devenirea, moartea, reînvierea; Apele, plantele, femeia, fecunditatea, nemurirea; întunericul cosmic, viata dinaintea nasterii si existenta dincolo de moarte, urmatå de o renastere de tip lunar („lumina ivitå din beznå“); tesutul, simbolul „firului Vietii“, destinul, temporalitatea, moartea etc. În general, ideile de ciclu, dualism, polaritate, opozitie, conflict, dar si de reconciliere a contrariilor, de coincidentia oppositorum, au fost fie descoperite, fie precizate cu ajutorul simbolismului lunar. Se poate vorbi de o „metafizicå a Lunii“, în sensul unui sistem coerent de „adevåruri“ privitoare la modul de a fi specific al celor vii, a tot ceea ce, în Cosmos, participå la Viatå, adicå la devenire, crestere si descrestere, la „moarte“ si la „reînviere“. Nu trebuie uitat cå Luna îi aratå omului religios nu numai cå Moartea este strîns legatå de Viatå, ci si cå Moartea nu este definitivå, cå ea este întotdeauna urmatå de o nouå nastere.33

Luna valorizeazå religios devenirea cosmicå si îl împacå pe om cu Moartea. Soarele, dimpotrivå, dezvåluie un alt mod de existentå: el nu participå la devenire si, fiind tot timpul în miscare, råmîne neschimbat, adicå forma sa este mereu aceeasi. Hierofaniile solare exprimå valorile religioase ale autonomiei si ale puterii, ale suveranitåtii si inteligentei. Asa se explicå faptul cå în unele culturi existå un adevårat proces de solarizare a Fiintelor supreme. Cum am våzut, zeii ceresti tind så disparå din actualitatea religioaså, dar structura si prestigiul lor se mai påstreazå uneori la zeii solari, mai ales în civilizatiile cu grad înalt de elaborare, care au jucat un rol istoric important (Egipt, Orientul elenistic, Mexic).

Multe mitologii eroice au o structurå solarå. Eroul este asimilat Soarelui: ca si el, luptå cu întunericul, coboarå în împåråtia Mortii si iese învingåtor. Întunericul nu mai este unul din modurile de a fi ale divinitåtii, ca în mitologiile lunare, ci simbolizeazå tot ceea ce Zeul nu este, adicå Adversarul prin excelentå. Întunericul nu mai este valorizat ca o etapå necesarå a Vietii cosmice; våzut prin prisma religiei solare, el se opune Vietii, formelor si inteligentei. Epifaniile luminoase ale zeilor solari devin în unele culturi semne ale inteligentei. În cele din urmå, Soarele va fi asimilat inteligentei într–o asemenea måsurå încît teologiile solare si sincretiste de la sfîrsitul Antichitåtii devin filozofii rationaliste: Soarele este proclamat inteligenta Lumii, iar Macrob identificå în Soare pe toti zeii lumii greco–orientale, de la Apollo si Jupiter pînå la Osiris, Horus si Adonis (Saturnalii, I, cap. XVii–XXiii). În tratatul Despre Soarele Rege, al împåratului Iulian, precum si în Imn Soarelui, al lui Proclus, hierofaniile solare sînt treptat înlocuite de idei, iar religiozitatea dispare aproape cu totul în urma acestui lung proces de rationalizare.34

Desacralizarea hierofaniilor solare se numåråprintre multe alte procese asemånåtoare, în urma cårora Cosmosul întreg este în cele din urmå golit de continutul såu religios. Cum am mai aråtat înså, secularizarea definitivå a Naturii nu este un fapt împlinit decît pentru un numår restrîns de moderni, si anume aceia care sînt lipsiti de orice sentiment religios. Crestinismul a adus schimbåri radicale si profunde în valorizarea religioaså a Cosmosului si a Vietii, pe care înså nu le–a respins. Cå viata cosmicå, în întregul såu, mai poate fi simtitå ca tainå a divinitåtii, o mårturiseste de pildå un scriitor

crestin, Léon Bloy, care scrie printre altele: „Fie că Viata se găseste în oameni, în animale ori în plante, este tot Viată, iar cînd soseste clipa, punctul acela nevăzut numit moarte, Isus se îndepărteazâ tot asa de bine dintr–un copac cît si dintr–o făpturâ omenească.“35

CAPITOLUL IV
Existentå umanå si viatå sanctificatå

Existenta „deschiså“ spre Lume

Scopul ultim al istoricului religiilor este så înteleagå — si så–i ajute si pe altii så înteleagå — comportamentul omului religios (homo religiosus) si universul såu mental, ceea ce nu este deloc usor. Pentru lumea modernå, religia ca formå de viatå si Weltanschauung se confundå cu crestinismul. În cel mai bun caz, un intelectual occidental ajunge så se familiarizeze, cu oarecare efort, cu viziunea religioaså a Antichitåtii clasice si chiar cu unele mari religii orientale, cum ar fi hinduismul, confucianismul ori budismul. Desi låudabil, efortul de a–si lårgi orizontul religios nu–l poate duce prea departe; cu Grecia, India sau China, intelectualul occidental nu poate depåsi sfera religiilor complexe si elaborate, care dispun de o bogatå literaturå sacrå scriså. Cunoasterea unei pårti din aceastå literaturå sacrå, familiarizarea cu unele mitologii si teologii orientale sau ale lumii clasice nu sînt suficiente pentru a îngådui påtrunderea în universul mental al lui homo religiosus. Mitologiile si teologiile poartå pecetea îndelungatei munci a cårturarilor care le–au întors pe toate fetele; si chiar dacå nu reprezintå „religii ale Cårtii“ (ca iudaismul, zoroastrismul, crestinismul, islamismul), au totusi cårti sacre (India, China) ori au fost cel putin influentate de autori de prestigiu (ca de pildå Homer, în Grecia).

O perspectivå religioaså mai largå poate fi dobînditå prin cunoasterea folclorului popoarelor europene; credintele, obiceiurile, comportamentele acestor popoare în fata Vietii si a Mortii mai påstreazå urme ale „stårilor religioase“ arhaice. Studierea societåtilor rurale europene ne poate ajuta så întelegem lumea religioaså a agricultorilor în epoca neoliticå. În numeroase cazuri, obiceiurile si credintele tåranilor europeni oglindesc un nivel de culturå mai vechi decît cel atestat de mitologia Greciei clasice.1 Este adevårat cå aceste populatii rurale din Europa au fost în cea mai mare parte crestinate acum mai bine de o mie de ani. Ele au reusit înså så integreze în crestinism o mare parte din mostenirea religioaså precrestinå, datînd din cele mai vechi timpuri. Ceea ce nu înseamnå nicidecum cå tåranii din Europa nu sînt crestini. Trebuie spus înså cå religiozitatea lor nu se reduce la formele istorice ale crestinismului, ci påstreazå o structurå cosmicå din care lipseste aproape cu desåvîrsire experienta crestinå a oråsenilor. Se poate vorbi de un crestinism primordial, anistoric: crestinîndu–se, agricultorii europeni au integrat în noua lor credintå religia cosmicå påstratå din vremuri preistorice.

Pentru un istoric al religiilor care doreste så înteleagå si så facå înteleasă totalitatea situatiilor existentiale ale lui homo religiosus, problema este mai complexå. Dincolo de granitele ogoarelor se întinde o întreagå lume, lumea cu adevårat „primitivå“ a påstorilor nomazi, a vînåtorilor, a populatiilor aflate încå în stadiul vînåtorii de animale mici si al culesului. Ca så putem påtrunde în universul mental al lui homo religiosus, trebuie så tinem seama în primul rînd de oamenii care alcåtuiau aceste societåti primitive al cåror comportament religios ni se pare aståzi excentric, dacå nu de–a dreptul aberant, dar oricum greu de înteles. Un univers mental stråin nu poate fi însă înteles decît dacå te situezi înåuntru, în centrul lui, ca så poti ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implicå.

O datå asezati în perspectiva omului religios apartinînd societåtilor arhaice, putem constata cå Lumea existå pentru cå a fost creatå de zei, si cå existenta însåsi a Lumii „spune“ ceva, cå Lumea nu este nici mutå, nici opacå, si nu este ceva inert, fårå sens si

fără scop. Pentru omul religios, Cosmosul „trăieste“ si „vorbeste“, iar viata Cosmosului este o dovadă a sfinteniei sale, deoarece el a fost creat de zei, iar zeii se înfătisează oamenilor prin intermediul vietii cosmice.

Începînd cu un anumit stadiu de culturǎ, omul se socoteste un microcosmos, adică parte din Creatia zeilor sau, cu alte cuvinte, găseste în el însusi „sfintenia“ pe care o recunoaste în Cosmos. Viata sa este prin urmare omologată vietii cosmice care, ca lucrare divină, devine imaginea exemplară a existentei umane. După cum am văzut, căsătoria este valorizată ca o hierogamie între Cer si Pământ. Omologarea Pământ–Femeie este însă mult mai complexă la agricultori. Femeia este asimilată gliei, semintele înseamnă semen virile, iar muncile cîmpului, unirea conjugală. „Femeia aceasta a venit precum un ogor viu; semănati într–însa sămînta, bărbati!“ stă scris în Atharva Veda (XIV, II, 14). „Femeile voastre sunt pentru voi precum ogoarele“ (Coran, II, 225). O regină stearpă se jeluieste: „Sînt ca un ogor pe care nu creste nimic!“ Într–un cînt din secolul al XII–lea, Fecioara Maria este slăvită însă ca terra non arabilis quae fructum parturiit.

Să încercăm să întelegem situatia existentială a celui pentru care toate omologările sînt experiente trăite, nu doar idei. Este limpede că viata lui are o dimensiune în plus, nu este numai omenească, ci si „cosmică“, pentru că are o structură transumană. Am putea–o numi „existentă deschisă“, pentru că nu este strict limitată la modul de a fi al omului (stim, de altfel, că primitivul îsi pune propriul model de urmat pe un plan transuman dezvăluit de mituri). Existenta lui homo religiosus, mai ales a celui primitiv, este „deschisă“ spre Lume; în timpul vietii, omul religios nu este niciodată singur, pentru că în el trăieste o parte a Lumii. Nu se poate spune însă, cum afirma Hegel, că omul primitiv este „îngropat în Natură“, că încă nu s–a regăsit ca fiind deosebit de Natură, ca sine. Hindusul care–si îmbrătiseazǎ sotia spunînd că ea este Pământul, iar el Cerul, este în acelasi timp pe deplin constient de umanitatea sa si de cea a sotiei sale. ºăranul austro–asiatic care dă acelasi nume, lak, falusului si sapei, si asemuieste sămînta cu semen virile, ca atîtia alti cultivatori, stie foarte bine că sapa este o unealtă pe care si–a făcut–o singur si că, lucrînd ogorul, face o muncă agricolă care presupune un oarecare număr de cunostinte tehnice. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic adaugă o nouă valoare unui obiect sau unei actiuni, fără ca prin aceasta să le stirbească valorile proprii si nemijlocite. O existentă „deschisă“ spre Lume nu este o existentă inconstientă, îngropată în Natură. „Deschiderea“ spre Lume îi îngăduie omului religios să se cunoască si, în acelasi timp, să cunoască Lumea, iar această cunoastere este pentru el nepretuită, pentru că este „religioasă“, pentru că se referă la Fiintă.

Sanctificarea Vietii

Exemplul de mai sus ne ajută să întelegem în ce perspectivă se asază omul societătilor arhaice, pentru care viata poate fi în întregime sanctificată. Mijloacele prin care se poate ajunge la sanctificare sînt numeroase, însă rezultatul este aproape întotdeauna acelasi: viata este trăită pe două planuri, desfăsurîndu–se ca existentă umană si participînd în acelasi timp la o viată transumană, cea a Cosmosului sau a zeilor. Putem presupune că, într–un trecut foarte îndepărtat, toate organele si toate experientele fiziologice ale omului, toate gesturile sale aveau o semnificatie religioasă. Acest lucru este de la sine înteles, pentru că toate comportamentele umane au fost inaugurate de Zei sau de Eroii civilizatori in illo tempore: acestia nu numai că au întemeiat numeroasele munci si feluri de a se hrăni, de a face dragoste, de a se exprima, dar chiar si gesturi în aparentă neînsemnate. În miturile australienilor karadjeri, cei doi Eroi civilizatori s–au

asezat într–o anumitå pozitie pentru a urina, iar populatia karadjeri imitå chiar si în zilele noastre acest gest exemplar.2 Nu trebuie så mai spunem cå, la nivelul experientei profane a Vietii, nu gåsim nimic asemånåtor. Pentru omul areligios, toate experientele vitale, atît sexualitatea, cît si alimentatia, munca si jocul au fost desacralizate. Cu alte cuvinte, toate aceste acte fiziologice sînt lipsite de semnificatie spiritualå, deci de o dimensiune cu adevårat umanå.

Dincolo de aceastå semnificatie religioaså pe care o dobîndesc actele fiziologice ca imitatie a modelelor divine, organele si functiile lor au fost valorizate religios prin asimilare cu unele regiuni sau fenomene cosmice. Am întîlnit exemplul clasic al femeii asimilate gliei si Påmîntului–Mamå, cel al actului sexual asimilat hierogamiei Cer–Påmînt si semånatului. Omologårile om–Univers sînt înså mult mai numeroase. Unele par usor de stabilit, ca de pildå cea dintre ochi si Soare, sau între cei doi ochi si Soare si Lunå, sau între calota cranianå si Luna plinå, sau dintre respiratie si vînt, între oase si pietre, între pår si iarbå etc.

Istoricul religiilor întîlneste înså si alte omologåri, care implicå un simbolism mai elaborat si un întreg sistem de corespondente microcosmice si macrocosmice, ca de pildå asimilarea pîntecelui sau a uterului cu pestera, a intestinelor cu labirinturile, a respiratiei cu tesutul pînzei, a venelor si arterelor cu Soarele si Luna, a coloanei vertebrale cu Axis mundi etc. Nu toate aceste omologåri între trupul omenesc si macrocosmos sînt atestate la primitivi. Unele sisteme de corespondente om–Univers nu au fost definitivate decît în culturile mari (India, China, Orientul Apropiat antic, America Centralå). Punctul lor de plecare este totusi reprezentat de culturile arhaice. Se întîlnesc la primitivi sisteme de omologie antropocosmicå de o complexitate extraordinarå, care dovedesc o putere de speculatie inepuizabilå. Este de pildå cazul dogonilor din vechea Africå Occidentalå francezå.3

Aceste omologåri antropocosmice ne intereseazå în måsura în care „ascund“ diverse situatii existentiale. Spuneam cå omul religios tråieste într–o lume „deschiså“ si cå, pe de altå parte, existenta sa este „deschiså“ spre Lume. Aceasta înseamnå cå omul religios este accesibil unui sir nesfîrsit de experiente religioase pe care le–am putea numi „cosmice“. Asemenea experiente sînt întotdeauna religioase, deoarece Lumea este sacrå. Ca så le putem întelege, trebuie så tinem seama de faptul cå principalele functii fiziologice pot deveni ceremonii. Se månîncå dupå ritualuri, iar hrana este valorizatå în functie de diferitele religii sau culturi: alimentele sînt socotite fie sacre, fie un dar al zeilor, fie o ofrandå aduså zeilor trupului (cum este cazul în India, de pildå). Viata sexualå este si ea ritualizatå si, prin urmare, omologatå atît fenomenelor cosmice (ploaie, semånat), cît si actelor divine (hierogamie Cer–Påmînt). Uneori, cåsåtoria este valorizatå pe trei planuri: individual, social si cosmic. La indienii omaha, de pildå, satul este împårtit în douå jumåtåti, numite Cerul si Påmîntul. Cåsåtoriile nu se pot face decît între cele douå jumåtåti exogame si fiecare cåsåtorie repetå acel hieros gamos primordial, adicå unirea Cerului cu Påmîntul.4

Aceste omologåri antropocosmice, mai ales sacramentalizarea consecutivå a vietii fiziologice, si–au påstrat întreaga vitalitate chiar în religiile foarte evoluate. Pentru a ne mårgini la un singur exemplu: unirea sexualå ca ritual, care a ajuns la un nivel de prestigiu considerabil în tantrismul indian. India ne aratå în chip strålucit cum un act fiziologic poate fi transformat în ritual si cum acelasi act, o datå depåsitå perioada ritualistå, poate fi valorizat ca „tehnicå misticå“. Strigåtul sotului din Brihadara1yaka

Upanishad: „Sînt Cerul, iar tu esti Pământul“ vine după preschimbarea sotiei sale în altar al jertfei vedice (VI, IV, 3). Femeia întruchipează în cele din urmă, în religia tantrică, Prakriti (Natura) si Zeita Cosmică, Shakti, în vreme ce bărbatul se identifică cu Shiva, Spiritul pur, nemiscat si senin. Unirea sexuală (maithuna) este înainte de toate o integrare a celor două principii, Natura–Energie cosmică si Spiritul. Iată ce arată un text tantric: „Adevărata unire sexuală este aceea dintre zeita supremă Shakti si Spirit (atman); celelalte nu sînt decît raporturi carnale cu femeile“(Kûlarnava Tantra, V, 111–112). Nu mai este vorba de un act fiziologic, ci de un rit mistic: partenerii nu mai sînt fiinte omenesti, ci „detasati“ si liberi precum zeii. Textele tantrice subliniază mereu că este vorba de o transfigurare a experientei carnale. „Prin aceleasi acte care–i trimit pe unii oameni în Infern, unde sînt condamnati să ardă vreme de milioane de ani, yoginul îsi dobîndeste mîntuirea vesnică.“5 Brihadara1yaka Upanishad (V, XIV, 8) arăta deja: „Cel care stie acest lucru, oricare ar fi păcatele sale, este curat, nu va îmbătrîni niciodată si va fi nemuritor.“ Altfel spus, „cel care stie“ are o experientă cu totul diferită decît aceea a unui profan, ceea ce înseamnă că orice experientă umană poate fi transfiguratá si trăită pe un alt plan, transuman.

Exemplul indian ne arată la ce rafinament „mistic“ poate ajunge sacramentalizarea organelor si a vietii fiziologice, pe care o găsim atestată la toate nivelurile arhaice de cultură. Trebuie adăugat însă că valorizarea sexualitătii ca mijloc de participare la sacru (de dobîndire, în cazul Indiei, a stării supraomenesti a libertătii absolute) nu este lipsită de primejdii. Tantrismul a prilejuit chiar în India ceremonii aberante si josnice. În alte părti, în lumea primitivă, sexualitatea rituală a fost însotită de orgii. Exemplul de mai sus îsi păstrează totusi o valoare sugestivă, pentru că ne dezvăluie o experientă care nu mai este accesibilă într–o societate desacralizată: experienta unei vieti sexuale sanctificate.

Corp-casă-Cosmos

Am văzut că omul religios trăieste într–un Cosmos „deschis“ si că el însusi este „deschis“ spre Lume, ceea ce înseamnă: a) că se află în comunicare cu zeii; b) că participă la sfintenia Lumii. Am putut constata, analizînd structura spatiului sacru, că omul religios nu poate trăi decît într–o lume „deschisă“, pentru că doreste să se afle într–un „Centru“, unde i se dă posibilitatea să comunice cu zeii. Locuinta sa este un microcosmos, cum este de altfel si corpul lui. Omologarea casă–corp–Cosmos apare destul de timpuriu. Se cuvine să ne oprim asupra acestui exemplu, care ne arată cum pot fi reinterpretate valorile religiozitătii arhaice în religiile si chiar filozofiile de mai tîrziu.

Gîndirea religioasă indiană a folosit din plin omologarea traditională casă–Cosmos–corp omenesc, si este usor de înteles de ce: corpul, ca si Cosmosul, este în ultimă instantă o „stare“, un sistem de conditionări asumat. Coloana vertebrală este asimilată Stîlpului cosmic (skambha) sau Muntelui Meru, respiratia este asemuită vîntului, buricul sau inima „Centrului Lumii“ si asa mai departe. Omologarea se face însă si între corpul omenesc si ritualul luat în ansamblu: locul jertfei, ustensilele si gesturile sacrificiale sînt asimilate diferitelor organe si functii fiziologice. Corpul omenesc, omologat din punct de vedere ritual Cosmosului sau altarului vedic (care este o imago mundi), este asimilat si unei case. Un text hathayoga vorbeste despre corp ca despre „o casă cu un stîlp si nouă usi“ (Goraksha Shataka, 14).

Cu alte cuvinte, asumîndu–si în mod constient starea exemplară căreia îi este într–un fel predestinat, omul se „cosmicizează“, adică reproduce la scară umană sistemul de conditionări reciproce si de ritmuri ce caracterizează si alcătuieste o „lume“, proprie

oricărui univers. Omologarea se face si în sens invers, pentru că templul sau casa sînt la rîndul lor asemuite unui corp omenesc. „Ochiul“ domului este un termen frecvent în numeroase traditii arhitecturale.6 Trebuie să amintim însă că fiecare dintre aceste imagini echivalente — Cosmos, casă, corp omenesc — are sau poate dobîndi o „deschidere“ superioară, prin care se poate trece în cealaltă lume. Deschizătura din partea de sus a unui turn indian poartă, printre alte nume, si pe cel de brahmarandhra, termen care desemnează „deschizătura“ din crestetul capului si care joacă un rol capital în tehnicile yoghino–tantrice; tot pe aici îsi ia zborul sufletul în clipa mortii. Să amintim si obiceiul de a sparge craniul yoghinilor morti pentru a înlesni plecarea sufletului.7

Obiceiului indian îi corespund credintele, foarte răspîndite în Europa si în Asia, după care sufletul mortului iese prin horn (gură de fum) sau prin acoperis, mai precis prin acea parte a acoperisului care se află deasupra „unghiului sacru“.8 În caz de agonie prelungită, una sau mai multe scînduri din acoperis sînt îndepărtate sau chiar sfărîmate. Semnificatia acestui obicei este limpede: sufletul se va desprinde mai usor de trupul său dacă această altă imagine a corpului–Cosmos care este casa e spartă în partea de sus. Este de la sine înteles că toate aceste experiente sînt inaccesibile omului areligios, nu doar pentru că moartea a fost pentru el desacralizată, ci si pentru că el nu mai trăieste într–un Cosmos propriu–zis si nu–si mai dă seama că faptul de a avea un „corp“ si de a se instala într–o casă echivalează cu asumarea unei stări existentiale în Cosmos, asa cum vom vedea în cele ce urmează.

Se cuvine să subliniem că omologarea om–casă si cu deosebire asimilarea crestetului cu acoperisul sau cupola s–au păstrat în vocabularul mistic indian. Experienta mistică fundamentală, adică depăsirea conditiei umane, este redată prin două imagini: spargerea acoperisului si zborul în văzduh. Textele budiste vorbesc despre arhati care „îsi iau zborul în văzduh spărgînd acoperisul palatului“, care, „dorind să zboare, sparg acoperisul casei si se înaltă în văzduh“ etc.9 Aceste imagini pot fi interpretate în două feluri: pe planul experientei mistice, este vorba de un „extaz“, deci de zborul sufletului prin brahmarandhra; pe plan metafizic, este vorba de abolirea lumii conditionate. Cele două semnificatii ale „zborului“ arhatilor exprimă însă ruptura de nivel ontologic si trecerea de la un mod de a fi la un altul sau, mai exact, trecerea de la existenta conditionată la un mod de a fi neconditionat, adică de deplină libertate.

În cea mai mare parte a religiilor arhaice, „zborul“ înseamnă accesul la un mod de a fi suprauman (Zeu, magician, „spirit“), adică, în ultimă instantă, libertatea deplină de miscare, deci dobîndirea conditiei de „spirit“. În gîndirea indiană, arhatul care „sparge acoperisul casei“ si îsi ia zborul în văzduh dovedeste, cu ajutorul acestei imagini, că a trecut dincolo de Cosmos si a ajuns la un mod de a fi paradoxal, cu neputintă de conceput, cel al libertătii absolute (oricum s–ar numi: nirva1a, asamskrta, samadhi, sahaja etc.). Pe plan mitologic, gestul exemplar al trecerii dincolo de Lume este ilustrat de Buddha, care afirmă că a „spart“ Oul cosmic, „coaja nestiintei“, si a dobîndit „preafericita, universala demnitate a lui Buddha“.10

Exemplul acesta ne arată cît de importantă este perenitatea sistemelor de simboluri arhaice legate de locuinta omenească. Aceste sisteme de simboluri redau stări religioase primordiale, dar care îsi pot modifica valorile, îmbogătindu–se cu semnificatii noi si integrîndu–se în sisteme de gîndire din ce în ce mai bine articulate. „Locuiesti“ într–un corp la fel cum locuiesti într–o casă ori în Cosmosul pe care ti l–ai făurit tu însuti (vezi capitolul I). Orice stare legală si permanentă implică încadrarea într–un Cosmos, într–un

Univers perfect organizat, deci imitat după modelul exemplar al Creatiei. Fiecare teritoriu locuit — Templu, casă, corp — este un Cosmos, si fiecare Cosmos, după modul său de a fi, păstrează o „deschidere“, oricum s–ar numi aceasta în diversele culturi („ochi“ al Templului, horn, gură de fum, brahmarandhra etc.). Într–un fel sau altul, Cosmosul locuit — fie că este corp, casă, teritoriu tribal, lumea în totalitate — comunică prin partea de sus cu un alt nivel, transcendent.

Se întîmplă ca într–o religie acosmică, ca de pildă cea din India după budism, deschiderea spre nivelul superior să nu mai însemne trecerea de la conditia umană la cea supraumană, ci transcendenta, abolirea Cosmosului, libertatea absolută. Există o diferentă enormă între semnificatia filozofică a „oului spart“ de Buddha sau a „acoperisului“ spart de arhati si simbolismul arhaic al trecerii de la Pământ la Cer de–a lungul lui Axis mundi sau prin gura de fum. Filozofia si mistica indiană au ales, dintre simbolurile care puteau reda ruptura ontologică si transcendenta, această imagine primordială a acoperisului spart. Depăsirea conditiei umane se înfătisează, imagistic, prin distrugerea „casei“, adică a Cosmosului personal ales drept locuintă. Orice „locuintă stabilă“ în care te–ai „instalat“ echivalează, în plan filozofic, cu o stare existentială pe care ti–ai asumat–o. Imaginea acoperisului spart înseamnă că ai abolit orice „stare“, că ai ales nu instalarea în lume, ci libertatea absolută, care implică în gîndirea indiană distrugerea oricărei lumi conditionate.

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra valorilor acordate de către unul dintre contemporanii nostri nereligiosi corpului său, casei sale si universului său, pentru a ne putea da seama de distanta uriaşă care îl desparte de oamenii apartinînd culturilor primitive si orientale de care am vorbit mai înainte. Tot asa cum locuinta omului modern si–a pierdut valorile cosmologice, corpul său este lipsit de orice semnificatie religioasă ori spirituală. Am putea spune, pe scurt, că pentru oamenii moderni lipsiti de religiozitate Cosmosul a devenit opac, inert si mut: nu mai transmite nici un mesaj si nu mai cuprinde nici un „cifru“. Sentimentul sfinteniei Naturii se mai păstrează în Europa zilelor noastre, mai ales la populatiile rurale, unde mai există un crestinism trăit ca liturghie cosmică.

Cît despre crestinismul societătilor industriale, si mai ales al intelectualilor, el si–a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamnă neapărat că în mediul urban crestinismul este „degradat“ ori „inferior“, ci doar că sensibilitatea religioasă a populatiilor urbane este mult săracită. Liturghia cosmică, taina participării Naturii la drama cristologică au devenit inaccesibile pentru crestinii care trăiesc într–un oras modern. Experienta lor religioasă nu mai este „deschisă“ spre Cosmos, fiind una strict personală; mîntuirea este o problemă între om si Dumnezeul său; în cel mai bun caz, omul se recunoaste responsabil nu doar în fata lui Dumnezeu, ci si în fata Istoriei. Cosmosul nu mai are însă nici un loc în relatia om–Dumnezeu–Istorie, ceea ce înseamnă că Lumea nu mai este simtită, nici măcar de crestinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.

Trecerea prin Poarta strîmtă

Ceea ce am spus pînă acum despre simbolismul corp–casă si despre omologările antropocosmice legate de aceasta este departe de a epuiza bogătia extraordinară a subiectului: am fost nevoiti să ne oprim doar asupra cîtorva aspecte, dintre cele foarte numeroase. „Casa“ — deopotrivă imago mundi si replică a corpului omenesc — joacă un rol de seamă în ritualuri si mitologii. În unele culturi (China protoistorică, Etruria etc.), urnele funerare au forma unei case, cu o deschizătură în partea de sus, pe unde sufletul mortului poate intra si iesi.11 Urna–casă devine într–un fel noul „corp“ al răposatului.

Tot dintr–o cåsutå, în formå de glugå, iese Stråmosul mitic, si tot într–o caså–urnå–glugå se ascunde Soarele în timpul noptii, ivindu–se din nou în zori.12 Existå, asadar, o legåturå structuralå între diferitele moduri de trecere: de la întuneric la luminå (Soarele), de la preexistenta unei rase umane la manifestarea ei (Stråmosul mitic), de la Viatå la Moarte si la noua existentå post-mortem (sufletul).

Am afirmat în mai multe rînduri cå orice formå de „Cosmos“ — Universul, Templul, casa, corpul omenesc — este înzestratå cu o „deschidere“ în partea de sus. Acum putem întelege mai bine semnificatia acestui simbolism: deschiderea îngåduie trecerea de la un mod de a fi la altul, de la o stare existentialå la alta. Orice existentå cosmicå este predestinatå „trecerii“: omul trece de la previatå la viatå si în cele din urmå la moarte, tot asa cum Stråmosul mitic a trecut de la preexistentå la existentå, iar Soarele de la întuneric la luminå. Trebuie remarcat cå acest fel de „trecere“ se încadreazå într–un sistem mai complex, ale cårui articulatii le–am abordat cînd am vorbit despre Lunå ca arhetip al devenirii cosmice, despre vegetatie ca simbol al reînnoirii universale si mai ales despre numeroasele feluri de repetare ritualå a cosmogoniei, adicå trecerea exemplarå de la virtual la formal. Se cuvine så precizåm cå toate aceste ritualuri si simbolisme ale „trecerii“ oglindesc o conceptie specificå a existentei umane: la nastere, omul nu este încå desåvîrsit; el trebuie så se nascå pentru a doua oarå si ajunge så se împlineascå trecînd de la o stare imperfectå, embrionarå, la starea desåvîrsitå de adult. Cu alte cuvinte, putem spune cå existenta umanå atinge împlinirea în urma unui sir de rituri de trecere, adicå de initieri succesive.

Ne vom ocupa mai tîrziu de sensul si functia initierii. Ne vom opri acum asupra simbolismului „trecerii“, asa cum o întelege omul religios în mediul såu familiar si în viata de zi cu zi: în caså, de pildå, pe drumul pe care merge la lucru, pe podurile pe care trece. Acest simbolism face parte din însåsi structura locuintei. Deschiderea din partea de sus înseamnå dorinta de a urca spre cer, dorinta de transcendentå. Pragul aratå atît granita dintre „înåuntru“ si „în afarå“, cît si posibilitatea de trecere dintr–o parte în cealaltå (de la profan la sacru, de pildå; vezi capitolul I). Ideea de trecere primejdioaså este înså cel mai bine sugeratå de imaginile puntii si ale portii strîmte; asa se si explicå abundenta acestor imagini în ritualurile si mitologiile initiatice si funerare. Initierea, ca si moartea, ca si cunoasterea absolutå sau credinta, în iudeo–crestinism, echivaleazå cu trecerea de la un mod de a fi la altul si realizeazå o adevåratå mutatie ontologicå. Pentru a sugera trecerea paradoxalå (care implicå întotdeauna o rupturå si o transcendentå), diversele traditii religioase au folosit din plin simbolismul Puntii primejdioase sau cel al Portii strîmte. În mitologia iranianå, Puntea Cinvat este trecutå de råposati în cålåtoria lor post-mortem: pentru cei drepti este latå de nouå lungimi de lance, dar pentru nelegiuiti este îngustå „precum tåisul unui cutit“ (Dînkard, IX, XX, 3). Sub Puntea Cinvat se aflå råpastia fårå fund a Infernului (Vidîvdat, III, 7). Tot pe Puntea aceasta trec misticii în cålåtoria lor extaticå spre Cer; pe aici a urcat, în spirit, Arda Viraz.13

Viziunea Sfîntului Pavel ne vorbeste despre o punte îngustå „asemenea unui fir de pår“, care leagå lumea noastrå cu Paradisul. Aceeasi imagine o întîlnim la scriitorii si la misticii arabi: puntea este „mai subtire decît un fir de pår“ si leagå Påmîntul de sferele astrale si de Paradis. La fel, în traditiile crestine, påcåtosii care nu puteau trece puntea erau azvîrliti în Iad. Legendele medievale vorbesc despre „o punte ascunså sub apå“ si despre un pod–spadå, pe care eroul (Lancelot) trebuie så–l treacå descult si cu mîinile goale: puntea este „mai tåioaså decît o coaså“, iar trecerea se face „cu suferintå si

durere“. În traditia finlandezå, o punte acoperitå cu ace, cuie, brice stråbate Infernul: pe ea trec atît mortii, cît si samanii, în cålåtoria lor spre lumea de dincolo. Descrieri asemånåtoare se întîlnesc cam peste tot în lume.14 Trebuie precizat cå aceeasi imagisticå s–a påstrat pentru a sugera dificultatea cunoasterii metafizice si, în crestinism, a credintei. „Anevoie se poate cålca pe tåisul unui brici, spun poetii, pentru a aråta cît de greu este drumul cåtre cunoasterea supremå“ (Ka†ha Upanishad, III, 14). „Strîmtå este poarta si îngustå este calea care duce la Viatå, si putini sînt cei care o aflå“ (Matei, 7, 14).

Cele cîteva exemple privitoare la simbolismul initiatic, funerar si metafizic al puntii si al portii ne–au aråtat cum anume existenta zilnicå si „mica lume“ pe care o presupune — casa cu uneltele, viata si gesturile de fiecare zi — pot fi valorizate pe plan religios si metafizic. Aceastå viatå obisnuitå, de toate zilele, este transfiguratå în experienta unui om religios, care descoperå peste tot un „cifru“. Pînå si gestul cel mai obisnuit poate trimite la un act spiritual. Drumul si mersul pot fi transfigurate în valori religioase, deoarece orice drum poate simboliza „calea vietii“ si orice mers un „pelerinaj“, o cålåtorie spre Centrul Lumii.15 Dacå faptul de a avea o „caså“ înseamnå asumarea unei ståri stabile în Lume, cei care au renuntat la casele lor, pelerinii si ascetii, îsi aratå prin „mers“, prin neîncetata lor miscare dorinta de a iesi din Lume, respingerea oricårei ståri în Lume. Casa este un „cuib“ si, asa cum spune Pancavimsha Brahma1a (XI, XV, 1), „cuibul“ înseamnå turme, copii si un cåmin, adicå simbolizeazå lumea familialå, socialå, economicå. Cei care au ales cåutarea, calea spre „Centru“, trebuie så renunte la orice situatie familialå si socialå, la orice „cuib“, spre a se consacra cu totul „mersului“ cåtre adevårul suprem care, în societåtile foarte evoluate, se confundå cu Dumnezeul ascuns, Deus absconditus.16

Rituri de trecere

Asa cum s–a observat de multå vreme, riturile de trecere joacå un rol important în viata omului religios.17 Fårå îndoialå, ritul de trecere prin excelentå este reprezentat de initierea de pubertate, de trecerea de la o categorie de vîrstå la alta (de la copilårie sau adolescentå la tinerete). Existå înså si rituri de trecere la nastere, la cåsåtorie ori la moarte, si s–ar putea spune cå, în fiecare dintre aceste cazuri, este vorba tot de o initiere, pentru cå se petrece întotdeauna o schimbare radicalå de regim ontologic si de statut social. Atunci cînd se naste, copilul nu are decît o existentå fizicå, nefiind încå recunoscut de familie, nici primit de societate. Riturile îndeplinite îndatå dupå nastere sînt acelea care îi dau nou–nåscutului statutul de „viu“ propriu–zis; datoritå acestor rituri, copilul este integrat în comunitatea celor vii.

Si cåsåtoria este un prilej de trecere de la un grup socio–religios la altul. Tînårul cåsåtorit påråseste grupul celibatarilor pentru a lua parte de acum înainte la cel al capilor de familie. Orice cåsåtorie implicå o tensiune si o primejdie, declanseazå o crizå; de aceea se face printr–un rit de trecere. Grecii numeau cåsåtoria telos, consacrare, iar ritualul nuptial îl amintea pe cel al misterelor.

În ceea ce priveste moartea, riturile sînt cu atît mai complexe cu cît este vorba nu doar de un „fenomen natural“ (viata sau sufletul care påråsesc trupul), ci si de o schimbare de regim deopotrivå ontologic si social: råposatul trebuie så treacå prin anumite încercåri de care depinde propria lui soartå dincolo de mormînt, dar trebuie în acelasi timp så fie recunoscut si acceptat de comunitatea mortilor. La unele popoare, doar îngroparea ritualå confirmå moartea, cel care nu este înmormîntat dupå obicei nefiind socotit mort. În alte pårti, moartea cuiva nu este recunoscutå ca fiind adevåratå decît dupå

îndeplinirea ceremoniilor funerare sau cînd sufletul răposatului a fost însotit prin ritualuri la noua sa locuintă, în lumea de dincolo, si a fost întîmpinat acolo de comunitatea mortilor. Pentru omul areligios, nasterea, căsătoria, moartea sînt evenimente care nu privesc decît individul si familia acestuia si doar arareori — în cazul unor sefi de stat ori al unor politicieni — reprezintă evenimente cu implicatii politice. Dintr–o perspectivă areligioasă a existentei, toate aceste „treceri“ si–au pierdut caracterul ritual: ele nu mai înseamnă nimic altceva decît ceea ce arată actul concret al unei nasteri, al unui deces ori al unei uniri sexuale recunoscute în mod oficial. Să mai adăugăm că o experientă cu totul areligioasă a vietii se întîlneste destul de rar în stare pură, chiar si în societătile cele mai secularizate. O asemenea experientă cu totul areligioasă ar putea deveni curentă într–un viitor mai mult sau mai putin îndepărtat, dar deocamdată este destul de rară. Ceea ce se întîlneste în lumea profană este o secularizare radicală a mortii, a căsătoriei si a nasterii, dar, cum vom vedea în cele ce urmează, se mai păstrează încă urme si nostalgii ale comportamentelor religioase abolite.

Cît despre ritualurile initiatice propriu–zise, se cuvine să facem deosebirea dintre initierile de pubertate (categorie de vîrstă) si ceremoniile de intrare într–o societate secretă: diferenta cea mai importantă constă în faptul că toti adolescentii trebuie să treacă prin initierea de vîrstă, în vreme ce societătile secrete nu sînt rezervate decît unui număr restrîns de adulti. Instituirea initierii de pubertate pare să fie mai veche decît aceea a societătii secrete; este de altfel si mai răspîndită, fiind atestată la nivelurile cele mai arhaice de cultură, ca de pildă la australieni si la locuitorii ºării de Foc. Nu ne–am propus să descriem aici ceremoniile initiatice în toată complexitatea lor. Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, initierea joacă un rol capital în pregătirea religioasă a omului si constă în esentă într–o schimbare de regim ontologic pentru neofit. Acest lucru ni se pare foarte important pentru întelegerea omului religios, deoarece ne arată că omul societătilor primitive nu se socoteste „împlinit“ asa cum este el „dat“ la nivelul natural al existentei: ca să ajungă om propriu–zis, trebuie să păraseasă prin moarte această viată dintîi (naturală) si să renască la o altă viată, superioară, care este deopotrivă religioasă si culturală.

Cu alte cuvinte, primitivul îsi asază idealul de umanitate pe un plan supraomenesc. După părerea lui, 10 nu poti fi om împlinit decît după ce ai depăsit si ai abolit într–un fel umanitatea „naturală“, pentru că initierea se reduce în cele din urmă la o experientă paradoxală, supranaturală, a mortii si a învierii, sau a unei a doua nasteri; 20 riturile initiatice cuprinzînd încercări, moartea si învierea simbolică au fost întemeiate de către zei, Eroii civilizatori ori Strămosii mitici; aceste rituri au deci o origine supraomenească si, împlinindu–le, neofitul imită un comportament supraomenesc, divin. Se cuvine să retinem acest lucru, care arată încă o dată că omul religios se vrea deosebit de ceea ce este la nivel „natural“ si se străduieste să se împlinească după imaginea ideală care i–a fost dezvăluită prin mituri. Omul primitiv încearcă să atingă un ideal religios de umanitate, si acest efort contine germenii tuturor eticilor elaborate mai tîrziu în societătile evoluate. Bineînteles, initierea ca act religios nu mai există în societătile areligioase contemporane. Dar, după cum vom putea constata în cele ce urmează, pattern–urile initierii se mai păstrează încă, desi puternic desacralizate, în lumea modernă.

Fenomenologia initierii

Initierea cuprinde îndeobste o triplă revelatie: a sacrului, a mortii si a sexualitătii.18 Copilul nu cunoaste nimic din aceste experiente; initiatul le cunoaste, si le asumă si le

integrează în noua sa personalitate. Să mai adăugăm că, dacă neofitul moare la vîrsta copilăriei, în timpul vietii profane, neregenerate, ca să renască la o existentă nouă, sanctificată, renaste si la un mod de a fi care îngăduie cunoasterea, stiinta. Initiatul nu este numai un „nou–născut“, ori un „înviat din morti“, ci este un om care stie, care cunoaste tainele, care a avut revelatii de ordin metafizic. În timpul uceniciei sale din pădure, învată tainele sacre: miturile legate de zei si de originea lumii, numele adevărate ale zeilor, rolul si originea instrumentelor rituale folosite în timpul ceremoniilor de initiere (de pildă acele bull–roarers, cutitele de silex pentru circumcizie etc.). Initierea echivalează cu maturizarea spirituală, si întîlnim această temă în toată istoria religioasă a omenirii: initiatul, cel care a pătruns tainele, este cel care stie.

Ceremonia începe întotdeauna prin despărtirea neofitului de familie si retragerea sa în pădure. Există de pe acum un simbol al Mortii: pădurea, jungla, întunericul reprezintă lumea de dincolo, „Infernul“. În unele locuri se crede că vine un tigru care îi poartă pe candidati în spinare pînă în pădure: fiara îl întruchipează pe Strămosul mitic, Dascălul initierii, care îi conduce pe adolescenti în Infern. În alte părti, se crede că neofitul este înghitit de un monstru, în pîntecele căruia domneste Noaptea cosmică: este lumea embrionară a existentei, atît pe plan cosmic, cît si pe planul vietii omenesti. În numeroase regiuni există în pădure o colibă initiatică, unde tinerii candidati trec printr–o parte din încercări si învată traditiile secrete ale tribului. Or, coliba initiatică simbolizează pîntecele mamei.19 Moartea neofitului înseamnă întoarcerea la starea embrionară, ceea ce nu trebuie înteles doar în sensul fiziologiei omenesti, ci si într–o acceptie cosmologică: starea foetală echivalează cu o întoarcere provizorie la modul virtual, precosmic.

Alte ritualuri pun în lumină simbolismul mortii initiatice. La unele popoare, candidatii sînt îngropati sau culcati în niste gropi proaspăt săpate, sau sînt acoperiti cu crengi si trebuie să stea nemiscati precum mortii, ori sînt frecati pe tot trupul cu un praf alb ca să semene cu spectrele. Neofitii imită de altfel comportamentul spectrelor, pentru că nu se slujesc de mîini si de degete ca să mănînce, ci apucă hrana cu dintii, cum se crede că fac sufletele mortilor. În sfîrsit, chinurile pe care le suferă urmăresc să arate, printre altele, că neofitul supus torturii si mutilării trebuie să fie chinuit, sfîsiat, fiert ori fript de către demonii–dascăli ai initierii, adică Strămosii mitici. Suferintele fizice corespund stării celui care este „mîncat“ de demonul–fiară, sfîrtecat de coltii monstrului initiatic, mistuit în pîntecele acestuia. Mutilările (scosul dintilor, tăierea degetelor) cuprind si ele un simbolism al mortii. Mutilările sînt legate în cea mai mare parte de divinitătile lunare. Or, Luna dispare periodic, moare, renăscînd după trei nopti. Simbolismul lunar arată că moartea este prima conditie a oricărei regenerări mistice.

În afară de operatiile specifice, cum ar fi circumcizia si subincizia, precum si de mutilările initiatice, mai sînt si alte semne exterioare care înfătisează moartea si învierea: tatuaje, sacrificări. Cît despre simbolismul renasterii mistice, acesta se prezintă sub numeroase forme. Candidatii primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate. La unele triburi, tinerii initiati trebuie să uite tot ceea ce li s–a întîmplat în viata anterioară: îndată după initiere sînt hrăniti ca niste copii mici, sînt dusi de mînă si sînt învătati din nou cum să se comporte. De obicei, tinerii învată în pădure o limbă nouă, sau cel putin un vocabular secret, accesibil doar initiatilor. După cum se vede, o dată cu initierea totul începe din nou. Simbolismul celei de–a doua nasteri se exprimă uneori prin gesturi concrete. La unele popoare bantu, înainte de a fi circumcis, băiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele de „a doua nastere“.20 Tatăl sacrifică un berbec; după

trei zile, înveleste copilul în prapure si în pielea animalului. Înainte de a fi însă învelit, copilul trebuie să se urce în pat si să tipe ca un nou–născut. Trebuie apoi să stea timp de trei zile învelit în pielea de berbec. La acelasi popor, mortii sînt îngropati după ce au fost înveliti în piei de berbec si asezati în pozitia fătului. Simbolismul renasterii mitice prin îmbrăcarea rituală într–o piele de animal este atestat de altfel în culturile foarte evoluate (India, Egiptul antic).

În scenariile initiatice, simbolismul nasterii se alătura aproape întotdeauna simbolismului Mortii. În contextele initiatice, moartea înseamnă depăsirea conditiei profane, nesanctificate, conditia „omului natural", care nu cunoaste sacrul si nu întelege spiritul. Taina initierii îi dezvăluie treptat neofitului adevăratele dimensiuni ale existentei: introducîndu–l în sacru, initierea îl obligă să–si asume responsabilitatea de om. Trebuie să retinem de aici un element important, si anume că accesul la spiritualitate este redat, în societătile arhaice, printr–un simbolism al Mortii si al unei noi nasteri.

Confrerii ale bărbatilor si societăti secrete ale femeilor

Riturile de intrare în societătile de bărbati folosesc aceleasi încercări si reiau aceleasi scenarii initiatice. Însă, cum am mai spus, apartenenta la confreriile de bărbati presupune o selectie: nu toti cei care au trecut prin initierea de pubertate vor face parte din societatea secretă, desi toti doresc acest lucru.21

Vom da un singur exemplu: la triburile africane mandja si banda există o societate secretă cunoscută sub numele de Ngakola. După mitul povestit neofitilor în timpul initierii, monstrul Ngakola avea puterea de a–i ucide pe oameni, înghitindu–i, si de a–i scuipa apoi, reînnoiti. Neofitul este băgat într–o cuscă reprezentînd corpul monstrului. Aude de acolo glasul înspăimîntător al lui Ngakola, este biciuit si torturat; i se spune că „a ajuns în pîntecele lui Ngakola" si este pe cale de a fi mistuit. După ce trece si prin alte încercări, dascălul initiator vesteste în cele din urmă ca Ngakola, care îl initiase pe neofit, l–a scuipat.22

Regăsim aici simbolismul mortii prin înghitirea de către un monstru, simbolism atît de important în initierile de pubertate. Să nu uităm că riturile de intrare într–o confrerie secretă corespund întru totul initierilor de pubertate: recluziune, torturi si încercări initiatice, moarte si înviere, impunere a unui nou nume, învătare a unei limbi secrete etc.

Există si initieri feminine. Nu trebuie să ne asteptăm să regăsim în riturile initiatice si tainele rezervate femeilor acelasi simbolism sau, mai bine zis, expresii simbolice identice celor care fac parte din initierile si confreriile masculine. Există totusi un element comun, si anume o experientă religioasă profundă pe care se întemeiază toate aceste rituri si mistere. Accesul la sacralitate, asa cum se dezvăluie ea prin asumarea conditiei de femeie, este elementul fundamental atît al riturilor initiatice de pubertate, cît si al celor de intrare în societătile secrete feminine (Weiberbünde).

Initierea începe o dată cu prima menstruatie. Acest simptom fiziologic determină o ruptură, smulgerea fetei din lumea ei obisnuită: tînăra este imediat izolată, despărtită de comunitate si dusă într–o colibă anume, în pădure sau doar într–un colt întunecos al locuintei. Tînăra catamenială trebuie să stea într–o pozitie anume, destul de incomodă, si să se ferească de razele Soarelui si de atingerea celorlalti. Poartă un vesmînt anume sau un semn, o culoare care îi este într–un fel rezervată, si trebuie să se hrănească doar cu alimente crude.

Izolarea si recluziunea în întuneric, într–o colibă lipsită de lumină, în pădure, ne trimit la simbolismul mortii initiatice a băietilor izolati în pădure, închisi în colibe. Există

totusi o deosebire, si anume aceea cå, la fete, izolarea are loc îndatå după prima menstruatie, fiind deci individualå, în vreme ce la båieti este colectivå. Deosebirea se explicå prin aspectul fiziologic al sfîrsitului copilåriei, lesne de observat la fete. Tinerele alcåtuiesc în cele din urmå un grup, iar în acest caz initierea este colectivå si încredintatå unor båtrîne.

Cît despre Weiberbünde, acestea sînt întotdeauna legate de taina nasterii si a fertilitåtii. Taina nasterii, adicå descoperirea de cåtre femeie a darului såu de creatoare pe planul vietii, este o experientå religioasă care nu poate fi transpusă în termeni de experientå masculinå. Se poate întelege de ce nasterea a stat la baza unor ritualuri secrete feminine care aduc uneori cu niste adevårate mistere. Urme ale acestor mistere s–au påstrat chiar si în Europa.23

Ca si în cazul bårbatilor, existå numeroase forme de asociatii feminine în care secretul si misterul sporesc treptat. La început, este initierea generalå, prin care trece orice fatå si orice tînårå cåsåtoritå, si care ajunge la instituirea acelor Weiberbünde. Existå apoi asociatiile feminine de mistere, ca în Africa sau ca grupurile Menadelor din Antichitate. Se stie cå aceste confrerii feminine secrete au dispårut foarte tîrziu.

Moarte si initiere

Simbolismul si ritualul initiatic care cuprind înghitirea de cåtre un monstru au ocupat un loc important atît în initieri, cît si în miturile eroice si în mitologiile Mortii. Simbolismul întoarcerii în pîntece are întotdeauna o valoare cosmologicå. În chip simbolic, lumea întreagå se întoarce, o datå cu neofitul, în Noaptea cosmicå, pentru a putea fi apoi creatå din nou, adicå pentru a putea fi regeneratå. După cum am våzut (capitolul II), mitul cosmologic este rostit în scopuri terapeutice. Pentru a putea fi vindecat, un bolnav trebuie ajutat så se nascå din nou, iar modelul arhetipal al nasterii este cosmogonia. Lucrarea Timpului trebuie abolitå, spre a se putea ajunge din nou la clipa auroralå dinaintea Creatiei, ceea ce înseamnå, în plan uman, întoarcerea la „fila albå“ a existentei, la începutul absolut, cînd nimic nu era încå întinat, nimic nu era încå stricat.

Påtrunderea în pîntecele monstrului — sau „îngroparea“ simbolicå, sau izolarea în cabana initiaticå — echivaleazå cu o întoarcere în întunericul primordial, în Noaptea cosmicå. Iesirea din pîntece, ori din cabana întunecoaså, ori din „mormîntul“ initiatic echivaleazå cu o cosmogonie. Moartea initiaticå repetå întoarcerea exemplarå în Haos, pentru a permite repetarea cosmogoniei si pregåtirea noii nasteri. Întoarcerea în Haos se verificå uneori în cele mai mici amånunte: este, de pildå, cazul bolilor intiatice ale viitorilor samani, care au fost adesea socotite adevårate nebunii. Asiståm, într–adevår, la o crizå totalå, care duce uneori la dezintegrarea personalitåtii.24 „Haosul psihic“ aratå cå omul profan este pe cale de a se „dizolva“ si cå o nouå personalitate este pe punctul de a se naste.

Întelegem de ce aceeasi schemå initiaticå — suferinte, moarte si înviere (re–nastere) — se regåseste în toate misterele, atît în riturile de pubertate, cît si în cele de intrare într–o societate secretå, si de ce acelasi scenariu poate fi descifrat în tulburåtoarele experiente intime care precedå vocatia misticå (la primitivi, „bolile initiatice“ ale viitorilor samani). Omul societåtilor primitive s–a stråduit så învingå moartea, transformînd–o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamnå påråsirea a ceva ce nu era esential, de obicei viata profanå. Asadar, moartea ajunge så fie socotitå suprema initiere si începutul unei noi existente spirituale; mai mult încå, nasterea,

moartea si regenerarea (re–nasterea) au fost întelese drept cele trei momente ale aceleiasi taine, si toatå strådania spiritualå a omului arhaic a încercat så arate cå nu trebuie så existe nici o rupturå între cele trei momente. Nu te poti opri într–unul din aceste trei momente. Miscarea, regenerarea continuå la nesfîrsit. Repeti mereu cosmogonia, ca så fii sigur cå faci bine un anume lucru — un copil, de pildå, ori o caså —, sau îti împlinesti o vocatie spiritualå. De aceea riturile de initiere au întotdeauna o valentå cosmogonicå.

„A doua nastere" si zåmislirea spiritualå

Scenariul initiatic, adicå moartea din conditia profanå urmatå de re–nasterea într–o lume sacrå, în lumea zeilor, joacå un rol important în religiile evoluate. Un exemplu binecunoscut este cel al sacrificiului la indieni, cu scopul de a dobîndi dupå moarte Cerul, sederea alåturi de zei sau calitatea de zeu (devatma). Cu alte cuvinte, se dobîndeste prin sacrificiu o conditie supraomeneascå, iar rezultatul poate fi omologat cu cel obtinut prin initierile arhaice. Cel ce face sacrificiul trebuie så fie înså mai întîi consacrat de cåtre preoti, iar aceastå consacrare (diksha) implicå un simbolism initiatic de sorginte obstetricå; de fapt, diksha îl transformå prin ritual pe cel ce trebuie så facå sacrificiul în fåt, fåcîndu–l så se nascå pentru a doua oarå.

Textele insistå cu deosebire asupra sistemului de omologare prin care cel care face sacrificiul este supus unui regressus ad uterum, urmat de o nouå nastere.25 Iatå, de pildå, ce spune Aitareya Brahma1a (I, 3): „Preotii preschimbå în fåt pe cel cåruia îi dau consacrarea (diksha). Îl stropesc cu apå: apa este såmînta bårbåteascå… Îl duc într–o încåpere anume: încåperea este pîntecele în care se întoarce cel care face diksha; îl îndeamnå asadar så intre în pîntecele care îl asteaptå. Îl acoperå cu un vesmînt; vesmîntul este amnionul… Pe deasupra se pune o piele de antilopå neagrå; corionul este, într–adevår, deasupra amnionului… ºine pumnii strînsi pentru cå fåtul are pumnii strînsi cînd stå în pîntece, copilul are pumnii strînsi cînd se naste26… Desface pielea de antilopå si o då jos, ca så se poatå îmbåia; copiii vin pe lume fårå corion. Îsi påstreazå vesmîntul ca så intre, si de aceea copilul se naste învelit în amnion."

Cunoasterea sacrå si, prin extensie, întelepciunea sînt socotite ca fiind rodul unei initieri, si se cuvine amintit ca un fapt semnificativ cå simbolismul obstetric legat de trezirea constiintei supreme se regåseste atît în vechea Indie, cît si în Grecia. Nu degeaba se compara Socrate cu o moaså, pentru cå îl ajuta pe om så se nascå la constiinta de sine, aducea pe lume „omul nou". Acelasi simbolism se regåseste în traditia budistå: cålugårul îsi påråsea numele de familie si devenea „fiul lui Buddha" (sakya–putto), pentru cå era „nåscut printre sfinti" (ariya). Asa cum spunea vorbind despre sine Kassapa: „Fiu natural al Preafericitului, nåscut din gura lui, din dhamma (Doctrina), slefuit de dhamma" etc. (Saµyutta Nikaya, II, 221).

Nasterea initiaticå presupunea moartea din existenta profanå. Schema s–a påstrat atît în hinduism, cît si în budism. Yoghinul „moare din aceastå viatå" pentru a renaste la un alt mod de a fi, acela reprezentat de eliberare. Buddha aråta calea si mijloacele de a muri din conditia umanå profanå, adicå sclavia si nestiinta, pentru a renaste în libertate, fericire si nirva1a. Terminologia indianå a renasterii initiatice aminteste uneori simbolismul arhaic al „trupului nou" dobîndit de neofit prin initiere. Chiar Buddha o spune: „Le–am aråtat învåtåceilor mei mijloacele prin care pot crea, pornind de la acest corp (alcåtuit din cele patru elemente, supuse stricåciunii), un alt corp de substantå intelectualå (rûpim manomayam), întreg si înzestrat cu însusiri transcendentale (abhinindriyam)."27

Simbolismul celei de–a doua nasteri sau al zåmislirii ca acces la spiritualitate a fost preluat si valorizat de cåtre iudaismul alexandrin si de cåtre crestinism. Filon foloseste din plin tema zåmislirii în legåturå cu nasterea vietii spirituale la o viatå superioarå (cf. de ex. Abraham, XX, 99). La rîndul såu, Sfîntul Pavel vorbeste de „fiu spiritual“, de fiii pe care i–a nåscut prin credintå. „Tit, adevåratul meu fiu dupå credinta cea de obste“ (Epistolå cåtre Tit, 1, 4). „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l–am nåscut fiind în lanturi, Onisim“ (Epistolå cåtre Filimon, 10).

Nu este cazul så ne oprim asupra deosebirilor dintre „fiii“ pe care îi „zåmislea“ „întru credintå“ apostolul Pavel si „fiii lui Buddha“, sau cei pe care îi „aducea pe lume“ Socrate, ori „nou–nåscutii“ din initierile primitive. Deosebirile sînt evidente. Puterea însåsi a ritului era cea care „ucidea“ si „învia“ neofitul în societåtile arhaice, tot asa cum puterea ritului îl preschimba în fåt pe cel ce urma så facå un sacrificiu, la hindusi. Dimpotrivå, Buddha „nåstea“ prin „gurå“, adicå fåcîndu–si cunoscutå doctrina (dhamma); datoritå cunoasterii supreme dezvåluite de dhamma, învåtåcelul se nåstea la o noua viatå, care îl putea duce pînå în pragul Nirvanei. La rîndul såu, Socrate spunea cå face exact ceea ce face o moaså, adicå ajuta la „venirea pe lume“ a omului adevårat pe care fiecare îl purta în sine. Pentru Sfîntul Pavel, situatia este diferitå: el „zåmislea“ fii spirituali prin credintå, adicå printr–o tainå întemeiatå de Cristos însusi.

De la o religie la alta, de la o gnozå sau de la o întelepciune la alta, tema stråveche a celei de–a doua nasteri capåtå valori noi, care schimbå uneori cu totul continutul experientei. Råmîne totusi un element comun, invariabil, care ar putea fi definit astfel: accesul la viata spiritualå cuprinde întotdeauna moartea din conditia profanå, urmatå de o nouå nastere.

Sacrul si profanul în lumea modernå

Desi am ståruit asupra initierii si a riturilor de trecere, subiectul este departe de a fi fost epuizat, asa cå nu putem afirma decît cå am desprins cîteva aspecte esentiale. Pentru cå am vorbit ceva mai mult despre initiere, am fost nevoiti så trecem peste o serie întreagå de situatii socio–religioase de mare importantå pentru întelegerea lui homo religiosus: nu am amintit deci nimic despre Suveran, despre saman, despre preot, despre råzboinic etc. Cu alte cuvinte, lucrarea de fatå este sumarå si incompletå, si nu poate fi socotitå decît o scurtå introducere într-un subiect extrem de bogat.

Acest subiect extrem de bogat nu prezintå interes doar pentru istoricii religiilor, pentru etnologi si sociologi, ci si pentru istorici, psihologi si filozofi. Cunoasterea stårilor asumate de omul religios, påtrunderea în universul såu spiritual înseamnå, în ultimå instantå, o mai bunå cunoastere generalå a omului. Este adevårat cå stårile asumate de omul religios al societåtilor primitive si al civilizatiilor stråvechi au fost demult depåsite de Istorie, ceea ce nu înseamnå cå au si dispårut fårå så lase vreo urmå; datoritå lor sîntem ceea ce sîntem, si putem spune asadar cå ele fac parte din propria noastrå istorie.

Asa cum am afirmat de atîtea ori, omul religios îsi asumå un mod de existentå specific în lume si, în pofida numårului apreciabil de forme istorico–religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. Oricare ar fi contextul istoric în care se încadreazå, homo religiosus crede întotdeauna în existenta unei realitåti absolute, sacrul, care transcende aceastå lume, unde totusi se manifestå, sanctificînd–o si fåcînd–o realå. Homo religiosus crede cå originea vietii este sacrå si cå existenta umanå îsi actualizeazå toate potentele în måsura în care este religioaså, adicå în måsura în care participå la realitate. Zeii au creat omul si Lumea, Eroii civilizatori au desåvîrsit Creatia, iar istoria

tuturor acestor lucrări divine si semidivine s–a păstrat în mituri. Reactualizînd istoria sacră, imitînd comportamentul divin, omul se instalează si rămîne în preajma zeilor, adică în real si în semnificativ.

Nu este greu de văzut ce anume deosebeste modul de a fi în lume de existenta unui om areligios. Mai întîi de toate, omul areligios respinge transcendenta, acceptă relativitatea „realităţii“ si chiar se îndoieste uneori de sensul existentei. Marile culturi ale trecutului au cunoscut si ele oameni areligiosi, care au existat poate si la nivelurile arhaice de cultură, desi nu sînt încă atestati de nici un document. Abia societătile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios îsi asumă o nouă stare existentială, recunoscîndu–se doar ca subiect si agent al Istoriei si refuzînd orice chemare la transcendentă. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de conditia umană, asa cum poate fi ea descifrată în diversele situatii istorice. Omul se făureste pe sine, si nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează si desacralizează lumea. Sacrul este prin excelentă o piedică în calea libertătii sale. Omul nu va deveni el însusi decît în clipa în care va fi în întregime demistificat, si nu va fi cu adevărat liber decît după ce–l va fi ucis pe ultimul zeu.

Nu ne–am propus să abordăm aici această luare de pozitie filozofică. Trebuie totusi să constatăm că, în ultimă instantă, omul modern areligios îsi asumă o existentă tragică si că alegerea sa existentială nu este lipsită de măretie. Acest om areligios descinde însă din homo religiosus si este, fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s–a constituit datorită unor stări asumate de strămosii săi, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de desacralizare. Asa cum „Natura“ este un produs al secularizării treptate a Cosmosului, lucrare a lui Dumnezeu, omul profan este rezultatul unei desacralizări a existentei umane. Aceasta înseamnă însă că omul areligios s–a constituit, spre deosebire de predecesorul său, străduindu–se să se „golească“ de orice urmă de religiozitate si de semnificatie transumană. El se recunoaste pe sine în măsura în care „se eliberează“ si „se purifică“ de „superstitiile“ strămosilor săi. Cu alte cuvinte, omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează încă urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificatie religioasă. Orice ar face, poartă o mostenire si nu–si poate aboli trecutul, fiind el însusi produsul acestuia. Omul areligios este alcătuit dintr–un sir de negări si de refuzuri, dar este obsedat în continuare de realităţile de care s–a lepădat. Ca să aibă o lume a lui, a desacralizat lumea în care trăiau strămosii, fiind nevoit să adopte un comportament contrar celui de dinainte, dar pe care îl simte mereu, sub o formă sau alta, gata să izbucnească în adîncul fiintei lui.

Asa cum am mai arătat, omul areligios în stare pură este un fenomen mai degrabă rar, chiar si în cea mai desacralizată dintre societătile moderne. Majoritatea celor „fără religie“ au încă un comportament religios, chiar dacă nu–si dau seama. Nu este vorba doar de multimea „superstitiilor“ sau a „tabuurilor“ omului modern, care au toate o structură si o origine magico–religioasă. Omul modern, care se simte si se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie ascunsă si de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însotesc Anul Nou sau mutarea într–o casă nouă prezintă, sub formă laicizată, structura unui ritual de înnoire. Acelasi fenomen se poate constata cu prilejul serbărilor si petrecerilor care însotesc căsătoria sau nasterea unui copil, obtinerea unui loc nou de muncă, o promovare socială etc.

S–ar putea scrie o întreagå lucrare despre miturile omului modern, despre mitologiile ascunse în spectacolele care–i fac plåcere, în cårtile pe care le citeste. Cinematograful, adevåratå „fabricå de vise“, preia si foloseste nenumårate motive mitice: lupta dintre Erou si Monstru, înfruntårile si încercårile initiatice, figurile si imaginile exemplare („Fata“, „Eroul“, peisajul paradiziac, „Infernul“ etc.). Pînå si lectura are o functie mitologicå, nu numai pentru cå înlocuieste rostirea miturilor în societåtile arhaice si literatura oralå, care se mai påstreazå în comunitåtile rurale din Europa, ci mai ales pentru cå lectura îi permite omului modern o „iesire din Timp“, asemånåtoare cu cea înlesnitå de mituri. Fie cå–si „omoarå“ timpul cu un roman politist ori påtrunde în universul temporal stråin pe care–l reprezintå orice roman, omul modern este proiectat, prin lecturå, în afara duratei sale personale si integrat altor ritmuri, tråind într–o altå „istorie“.

Majoritatea celor „fårå religie“ nu sînt de fapt eliberati de comportamentele religioase, de teologii si mitologii, fiind uneori prinsi într-un adevårat håtis magico–religios, degradat pînå la caricaturå si, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul desacralizårii existentei umane a dat nastere adesea la forme hibride de magie trivialå si de religiozitate de fatadå. Nu ne gîndim nicidecum la nenumåratele „religii mici“ care au råsårit precum ciupercile în orasele moderne, la biserici, secte si scoli pseudo–oculte, neospiritualiste sau asa–zis ermetice, pentru cå aceste fenomene tin tot de sfera religiozitåtii, desi reprezintå, aproape fårå exceptie, aspecte aberante de pseudomorfozå. Nu facem cîtusi de putin aluzie la numeroasele miscåri politice si profetisme sociale, a cåror structurå mitologicå este usor de ghicit, ca så nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge så dåm un singur exemplu, amintind structura mitologicå a comunismului si sensul såu eshatologic. Marx preia si prelungeste unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico–mediteraneene, si anume rolul izbåvitor al celui Drept („alesul“, „unsul“, „neîntinatul”, „trimisul“; în zilele noastre, proletariatul), ale cårui suferinte sînt chemate så schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fårå clase despre care vorbea Marx si disparitia tensiunilor istorice îsi gåsesc de fapt precedentul în mitul Vîrstei de Aur, cu care ar începe si s–ar sfîrsi Istoria, dupå numeroase traditii. Marx a îmbogåtit acest mit stråvechi cu o întreagå ideologie mesianicå iudeo–crestinå: pe de o parte, rolul profetic si functia soteriologicå pe care i le recunoaste proletariatului; pe de altå parte, lupta finalå dintre Bine si Råu, care ar putea fi asemuitå fårå greutate cu înfruntarea apocalipticå dintre Cristos si Anticrist, urmatå de izbînda hotårîtoare a celui dintîi. Nu este deloc lipsit de importantå faptul cå Marx preia speranta eshatologicå iudeo–crestinå într–un sfîrsit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebeste de alti filozofi istoricisti (de pildå, Croce si Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sînt consubstantiale conditiei umane si nu pot fi niciodatå abolite în întregime.

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întîlnesc doar în „religiile mici“ sau în misticile politice, ci si în miscårile care se proclamå laice si chiar antireligioase. Nudismul sau miscårile pentru libertatea sexualå absolutå se bazeazå de pildå pe ideologii în care se pot deslusi urmele „nostalgiei Paradisului“, dorinta de întoarcere la starea edenicå de dinaintea cåderii, cînd nu exista påcat si nici rupturå între plåcerile cårnii si constiintå.

Este de asemenea interesant de observat cå scenariile initiatice se påstreazå în numeroase fapte si gesturi ale omului areligios din zilele noastre. Nu ne referim, desigur, la situatiile care cuprind un anumit tip de initiere, fårå îndoialå degradat; de pildå

råzboiul, si în primul rînd luptele individuale (mai ales dintre aviatori), care presupun „încercări“ omologabile celor care făceau parte din initierile militare traditionale, chiar dacă, în zilele noastre, combatantii nu–si mai dau seama de semnificatia profundă a „încercărilor“ si nu se mai folosesc de valoarea lor initiatică. Chiar unele tehnici specifice vremurilor moderne, cum este psihanaliza, mai păstrează schema initiatică. Pacientului i se cere să coboare în adîncul fiintei sale, să–si retrăiască trecutul, să–si înfrunte din nou traumele, iar această operatie primejdioasă seamănă, din punct de vedere formal, cu coborîrea initiatică în „Infern“, printre larve, si cu luptele cu „monstrii“. Asa cum initiatul trebuia să iasă învingător din încercările la care fusese supus, să „moară“ si să „învie“ pentru a putea ajunge la o existentă pe deplin responsabilă si deschisă valorilor spirituale, pacientul supus psihanalizei în zilele noastre trebuie să–si înfrunte propriul „subconstient“, bîntuit de larve si monstri, spre a–si recăpăta sănătatea psihică si a se integra în lumea valorilor culturale.

Initierea este atît de strîns legată de modul de a fi al existentei umane încît un mare număr de gesturi si fapte ale omului modern repetă scenarii initiatice. De multe ori, „lupta cu viata“, „încercările“ si „greutătile“ aflate în calea unei vocatii ori a unei cariere amintesc într–un fel de încercările initiatice: în urma „loviturilor“ pe care le primeste, a „suferintei“ si a „chinurilor“ morale sau chiar fizice la care este supus, un tînăr „se încearcă“ pe sine, îsi cunoaste posibilitătile, devine constient de puterile sale si ajunge în cele din urmă el însusi, adult si creator din punct de vedere spiritual (este vorba, desigur, de spiritualitate asa cum este ea înteleasă în lumea modernă). Orice existentă umană este alcătuită dintr–un sir de încercări si cuprinde experienta repetată a „mortii“ si a „învierii“. Din pespectivă religioasă, existenta se întemeiază deci pe initiere, si s–ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se împlinească, existenta umană este ea însăsi o initiere.

În general, majoritatea celor „fără religie“ mai împărtăsesc pseudoreligii si mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmasul lui homo religiosus si nu–si poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămosilor săi religiosi, datorită cărora este ceea ce este. Cu atît mai mult cu cît o mare parte a existentei sale se hrăneste din pulsiuni izvorîte din adîncul fiintei, din zona numită inconstient. Un om exclusiv rational este o abstractiune, nu poate fi întîlnit în realitate. Orice fiintă omenească este alcătuită deopotrivă din activitate constientă si experiente irationale. Or, continutul si structurile inconstientului prezintă asemănări izbitoare cu imaginile si figurile mitologice. Nu vrem să se înteleagă că mitologiile sînt „produsul“ inconstientului, pentru că modul de a fi al mitului este tocmai faptul că el se dezvăluie ca mit, arată că un lucru s–a întîmplat în chip exemplar. Mitul este un „produs“ al inconstientului în aceeasi măsură în care se poate afirma că Doamna Bovary este „produsul“ unui adulter.

Continutul si structurile inconstientului sînt totusi rezultatul unor stări existentiale străvechi, mai ales al unor stări critice; de aceea inconstientul are o aură religioasă. Orice criză existentială repune în discutie atît realitatea Lumii, cît si prezenta omului în Lume: criza existentială este de fapt „religioasă“, pentru că fiinta se confundă cu sacrul, la nivelurile arhaice de cultură. După cum am văzut, Lumea se întemeiază pe experienta sacrului, si cea mai elementară dintre religii este înainte de toate o ontologie. Cu alte cuvinte, în măsura în care este rezultatul nenumăratelor experiente existentiale, inconstientul nu poate să nu semene cu diferitele universuri religioase. Căci religia este

solutia exemplară a oricărei crize existentiale, nu numai pentru că se poate repeta la nesfîrsit, ci si pentru că este socotită de origine transcendentală si, prin urmare, valorizată ca revelatie primită dintr–o altă lume, transumană. Solutia religioasă nu numai că rezolvă criza, dar în acelasi timp „deschide“ existenta către anumite valori care nu mai sînt nici întîmplătoare, nici particulare, permitîndu–i astfel omului să depăsească situatiile personale si să ajungă în cele din urmă în lumea spiritului.

Nu ne propunem să dezvoltăm aici toate consecintele acestei legături dintre continutul si structurile inconstientului, pe de o parte, si valorile religiei, pe de altă parte. Am amintit acest lucru doar pentru a putea arăta că omul, chiar si cel mai areligios, mai păstrează încă în adîncul fiintei sale un comportament orientat religios. Însă „mitologiile private“ ale omului modern, visurile si fantasmele sale nu se pot ridica la regimul ontologic al miturilor, pentru că nu au fost trăite de omul total, si nu transformă o situatie particulară în situatie exemplară. De asemenea, nelinistile si frămîntările omului modern, experientele sale onirice ori imaginare, desi „religioase“ din punct de vedere formal, nu se integrează, ca la homo religiosus, într–o Weltanschauung si nu întemeiază un comportament. Un singur exemplu ne va ajuta să întelegem mai bine deosebirile dintre aceste două categorii de experiente. Activitatea inconstientă a omului modern îl confruntă mereu cu nenumărate simboluri, fiecare dintre acestea avînd un mesaj de transmis sau o misiune de îndeplinit, pentru a asigura sau a restabili echilibrul psihic. Asa cum am văzut, simbolul nu numai că „deschide“ lumea, dar îl si ajută pe omul religios să ajungă la universal. Datorită simbolurilor, omul iese din starea sa particulară si „se deschide“ spre general si universal. Simbolurile trezesc experienta individuală si o preschimbă în act spiritual, în stăpînire metafizică a Lumii. Aflat în fata unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii si imagine a Vietii cosmice, un om al societătilor premoderne poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: întelegînd simbolul, el reuseste să trăiască universalul. Viziunea religioasă a Lumii si ideologia care o oglindeste îi îngăduie să folosească această experientă individuală, să o „deschidă“ spre universal. Imaginea Arborelui este încă destul de frecventă în universul imaginar al omului modern areligios, reprezentînd un cifru al vietii sale profunde, al dramei care se petrece în inconstientul său si care priveste integritatea vietii sale psihomentale, asadar propria sa existentă. Atîta vreme însă cît simbolul Arborelui nu trezeste constiinta totală a omului „deschizînd–o“ către universal, nu se poate spune că si–a îndeplinit functia pînă la capăt. Omul nu a fost decît în parte „izbăvit“ din starea individuală, ceea ce l–a făcut, de pildă, să intre într–o criză de profunzime si să–si recapete echilibrul psihic pentru moment amenintat, dar nu să se înalte la spiritualitate si să aibă revelatia uneia dintre structurile realului.

Acest exemplu poate arăta, după părerea noastră, că omul areligios al societătilor moderne este încă hrănit si ajutat de activitatea inconstientului său, fără să atingă însă o experientă si o viziune a lumii cu adevărat religioase. Inconstientul îi oferă solutii la problemele propriei existente, îndeplinind astfel rolul religiei, pentru că înainte de a deveni, prin religie, creatoare de valori, existenta îi datorează religiei integritatea. S–ar putea spune chiar că, într–o anumită măsură, la oamenii moderni care se proclamă areligiosi religia si mitologia s–au „cuibărit“ undeva în noaptea inconstientului, ceea ce înseamnă si că posibilitătile de a ajunge la o experientă religioasă a vietii zac ascunse undeva în străfundurile fiintei lor. Dintr–o perspectivă iudeo–crestină, s–ar putea spune chiar că non–religia echivalează cu o nouă „cădere“ a omului: omul areligios pare să–si fi pierdut capacitatea de a trăi constient religia, deci de a o întelege si de a si–o asuma; în

stråfundurile fiintei sale, urmele însă nu s–au sters cu totul, tot asa cum, după prima „cădere“, desi orbit spiritual, strămosul lui, omul primordial, Adam, mai păstrase destulă întelepciune ca să poată regăsi urmele lui Dumnezeu în Lume. După prima „cădere“, religiozitatea se prăbusise la nivelul constiintei sfîsiate; după cea de–a doua, s–a prăbusit si mai jos, în stråfundurile inconstientului, si a fost „uitată“. Aici se opresc consideratiile istoricului religiilor; de aici începe misiunea filozofului, a psihologului si chiar a teologului.

-Sfârsit-

INAPOI LA

PAGINA ROMÂNIEI NATIONALISTE

Elemente bibliografice

Introducere

CAILLOIS, R., L'Homme et le sacré (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).

CLEMEN, C., Die Religionen der Erde (München, 1927).

CORCE, M. si R. MORTIER, Histoire générale des religions, I–V (Paris, 1944–1950).

DURKHEIM, E., Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, 1912).

ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).

KÖNIG, F., Christus und die Religionen der Erde, I–III, (Freiburg im Breisgau, 1951).

LEEUW, G. van der, Phänomenologie der Religion (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); id., L'Homme primitif et la religion (Paris, 1940).

LÉVY–BRUHL, L., Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive (Paris, 1931); id., La Mythologie primitive (1935).

LOWIE, R. H., Primitive Religion (New York, 1924).

MAUSS, M., si H. HUBERT, Mélanges d'histoire des religions (Paris, 1909).

OTTO, R., Das Heilige (Breslau, 1917); id., Aufsätze das Numinose betreffend (Gotha, 1923).

PINARD DE LA BOULLAYE, H., L'Étude comparée des religions, 2 vol. (Paris, 1922; ed. a III–a, revåzută si adåugită, 1929).

Capitolul întîi

ALLCROFT, A. H., The Circle and the Cross, I–II, (Londra, 1927–1930).

BOGORAS, W., „Ideas of space and time in the conception of primitive religion" (American Anthropologist; nr. sp. 27, 1917, pp. 205–266).

COOMARASWAMY, A. K., „Symbolism of the Dome" (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 1–56).

CUILLANDRE, J., La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques (Paris, 1941).

DEFFONTAINES, P., Géographie et Religions (Paris, 1948).

ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris, 1949), cap. I–II; id., Images et Symboles (Paris, 1952), pp. 33–72.

HENTZE, C., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang–Zeit (Anvers, 1951).

MUS, P., Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, I–II (Hanoi, 1935).

SEDLMAYR, H., Die Entstehung der Kathedrale (Zürich, 1950).

WENSINCK, A. J., The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (Amsterdam, 1916).

Capitolul II

Despre Timpul sacru:

COOMARASWAMY, A., Time and Eternity (Ascona, 1947).

CORBIN, H., „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 149–218).

CULMANN, O., Christus und die Zeit (Basel, 1946).

ELIADE, M., Le Mythe de l'Éternel Retour, cap. II–III; id., „Le temps et l'éternité dans la pensée indienne" (Eranos–Jahrbuch, XX, 1951, pp. 219–252; Images et Symboles, Paris, 1952, pp. 73–119).

MAUSS, M., si H. HUBERT, „La représentation du temps dans la religion et la magie" (Mélanges d'histoire des religions, 1909, pp. 190–229).

MUS, P., „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique" (Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).

NILSSON, M. P., Primitive Time Reckoning (Lund, 1920).

PUECH, H. Ch., „La gnose et le temps" (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 57–114).

WENSINCK, A. J., „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology" (Acta Orientalia, I, 1923, pp. 158–199).

Despre mituri:

BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker (Berlin, 1936).

CAILLOIS, R., Le Mythe et l'Homme (Paris, 1938).

GUSDORF, G., Mythe et Métaphysique (Paris, 1953).

JENSEN, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948); id., Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951).

KLUCKHOHN, C., „Myths and Rituals, a General Theory" (Harvard Theological Review, 35, 1942, pp. 45–79).

LÉVY–BRUHL, L., La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous (Paris, 1936).

MALINOWSKI, Br., Myth in Primitive Psychology (Londra, 1926).

PREUSS, K. Th., Die religiöse Gestalt der Mythen (Tübingen, 1933).

Capitolul III

ALTHEIM, F., Terra Mater (Giessen, 1931).

DIETERICH, A., Mutter Erde (ed. a III–a, Leipzig–Berlin, 1925).

ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949), cap. VIII; id., Mythes, rêves et mystères (1957).

FRAZER, Sir James, The Golden Bough, I–XII (ed. a III–a, Londra, 1911–1918); id., The Worship of Nature, I (Londra, 1926).

HENTZE, C., Mythes et symboles lunaires (Anvers, 1932).

NYBERG, B., Kind und Erde (Helsinki, 1931).

PETTAZZONI, R., L'onniscienza di Dio (Torino, 1955).

WENSINCK, A. J., Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia (Amsterdam, 1921).

Capitolul IV

DUMÉZIL, G., Jupiter, Mars, Quirinus (Paris, 1941); id., Horace et les Curiaces (1942); id., Les Dieux Indo–Européens (1952).

ELIADE, M., Naissances mystiques (Paris, 1957).

HENTZE, C., Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China (Zürich, 1955).
HÖFLER, O., Geheimbünde der Germanen, I (Frankfurt am Main, 1934).
JENSEN, Ad. E., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1932).
PEUCKERT, W.E., Geheimkulte (Heidelberg, 1951).
SCHURTZ, H., Altersklassen und Männerbünde (Berlin, 1902).
WEBSTER, H., Primitive Secret Society (New York, 1908).
WIDENGREN, G., Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938).
WIKANDER, S., Der arische Männerbund (Lund, 1938); id., Vayu, I (Uppsala–Leipzig, 1941).
WOLFRAM, R., Schwerttanz und Männerbund, I–III (Kassel, 1936 si urm.); id., „Weiberbünde“ (Zeitschrift für Volkskunde, XLII, 1932, pp. 143 si urm.).